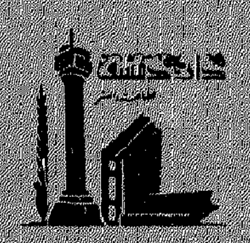
المكتبة الفلسفية

الدكتور محمد جبر

منزلة الكندي في الفلسفة العربية



منزلة الكندي في
الفلسفة العربية

منزلة الكندي في الفلسفة العربيّة

الدكتور محمد جبر



طبعة اولى
١٩٩٣

الكتاب: منزلة الكندي في الفلسفة العربية
تأليف: الدكتور محمد الجبر
مطبعة: الشام
التنضيد الضوئي: مكتب الفيحاء ـ دمشق
الناشر: دار دمشق ـ دمشق ـ شارع بور سعيد
هاتف: ٢١١٠٢٢ ـ ٢١١٠٤٨
ص. ب: ٥٣٧٢
تلكس: TAWI ٤١١٩٥٦ sy

الإهداء

إلى زوجتي وابني
غوهار / موريس

مداخلة البحث:

إن أول واجبات الأمم نحو أفذاذها الموهوبين، وأعلامها الممتازين، أن تعني عناية فائقة بتقديرهم واحترامهم اعترافاً بفضلهم وإبرازهم لإنتاجهم إن كانوا من الأحياء، وتخليداً لأسمائهم إن كانوا من الأموات، وتشجيعاً لأخلافهم على متابعة الجهود النشيطة، ومزاولة الأعمال الرفيعة على اختلاف أنواعها وتباين نواحيها.

وكلما كانت المواهب عالية كان واجب الأمة نحو حاجتها أثقل وأشد جدية بحيث لو لم تقم به لقضت على نفسها، ولأوصدت في وجه نهوضها كل باب، وإذاً فتقدير العباقرة في الأمم أحياء كانوا أم أمواتاً، أمر خطير لأنه لايتعلق بأولئك العباقرة إلا تعلقاً ثانوياً، بل حياتها المعنوية كلها.

وينبغي ألا يغيب عن الأذهان أن أصحاب الرسالات الفكرية هم أسمى وأنفع في تأسيس الأمم وتقويمها.

لهذا نحاول إبراز منزلة أحد أعلام الفكر الفلسفي العربي،

ألا وهو «أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي» ١٩٣ - ٢٥٢ هـ . في القرن الثالث الهجري.

ولو حاولت أن أتتبع حركة الفكر العربي، وماسبق تلك الحركة من بواعث ومارافقها من تيارات وشهدنا نشأة علم الكلام وتطوره وماظهر في الإسلام من فرق، ولا سيما الشيعية منها، وما كان للشيعة وغلاتها من أثر عميق في توجيه الفكر العربي - وإننا إذا رجعنا بنظرنا إلى الوراء وجدنا أن الفكر العربي قد تركّز مع المعتزلة والأشعرية وغلات الشيعة في أهم قضاياه الفلسفية، وأن العقل العربي قد حاول تفسير مظاهر الوجود والموجود، وأخذ ينظر مع المعتزلة إلى الله ذاته وصفاته واثقاً أنه قادر من ذاته على معرفته، كما أخذ يعالج قضية حدوث العالم وينظر إلى العدم نظرة أرسطو وأفلاطون إلى الهيولى الكلية وهذا ما سوف أريد معالجته في إطار هذا البحث مركزاً على شخصية الكندي الفلسفية ومحاولاً إبراز الأصالة والخصوصية والانفتاح على العالم لدى الكندي الذي وجد في تلك الغمرة من التيارات الفكرية آنذاك.

حيث اشتهر الكندي في بواكير مرحلة الاتصال الثقافي، وفي هذا المناخ الفكري أخذ الكندي يعمل على بناء فكر وعلم عربيين.

فالكندي هنا جاهد من أجل بناء هذا المشروع وتحمل معاناته بصبر لاحدود له، اعتقاداً منه أنه رمز الأمة الفكري، الذي يجاهد من أجل تجديد هويتها العلسية، والحفاظ على أصالتها ونفهم على أساس ذلك المنزلة التي شغلها الكندي في ساحة تاريخ الفكر

العربي الوسيط.

وفي الحقيقة إن فعل الجهاد الفكري عند الكندي تمثل في البحث بدون كلل في بطون التراث العلمي الإنساني من أجل تأسيس منهج أو تساعد في بناء النسق العلمي الذي ينشد تحقيقه، وفي المباشرة بفعل تقليب لسجلات التركة الفكرية العربية، ليرصد نقاط القطع والاستمرارية في خط الفكر العربي.. وكان الهدف هو التقاط موجهات من داخل بنية الفكر العربي لإنشاء مباحث معرفية وعلمية جديدة، أو موجهات تدعم نشر هذه المباحث وتدعو إلى توطينها في ساحة الدائرة الفكرية العربية. وأقول بأن الكندي الفاعل على الصعد الفلسفية والعلمية لم يقف عند حدود التراث الفكري العربي، بل حاول رسم ساحة حوار بين مااحتواه هذا التراث وبين محتوى الواقع العربي المعاش.

وعلى أساس هذا الفهم ندرج هنا الرؤية التقديرية التي طرحها ابن النديم في الفهرست إذ يقول:

«فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها».

هذا يعني أنه كان يحتل الطليعة المتقدمة في تيار الفكر الفلسفي والعلمي، أغنى الفكر واستغناه ورجع عنه بما يستحق أن يوصف بأنه فيلسوف العرب بلا منازع.

والحقيقة يمكنني القول بأن الكندي هو فيلسوف الحضارة العربية، في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، فما كان يمكن أن يظفر بلقب فيلوسف العرب لولا إحاطته بجميع العلوم

والفنـون والتأليف في أصولها النظرية، ومعرفة أسبابها إلى جانب الصلة بين بعضهـا والبعض الآخـر، وكيف يستخـدمهـا الناس ويستفيدون منها، وكيف تلتقي في الإنسان العربي.

فيما أسلفنا دليل على إحاطة الكندي بكل أنواع المعارف التي كانت لعهـده على اختلافها إحاطة تدل على سعة مداركه، وقوة عقله، وعظم جهوده. وقد ألف في كل تلك العلوم كتباً ورسائل يشهد ماعرف منها وما تنوقل من مقتطفاتها بها للكندي من استقلال في البحث ونظر ممتاز.

والحقيقة أنني سوف أقوم بدراسة موضوعية حول بيان منزلة هذا الفيلسوف الكبير في إطار الفلسفة العربية واضعاً أمام عيني النقـاط التـالية، أبـدأ بتحـديد الإطـار النـظري التاريخي لفكر الكندي، ثم إيضاح خصوصية الكندي الفكرية وبلورة الأصالة الفلسفية لديه.

القسم الأول: الإطار النظري التاريخي لفكر الكندي

في الحقيقة تاريخ ميلاد الكندي غير معروف إلا ظناً، ولكن الراجح أن ميلاده كان في أواخر حياة أبيه الذي توفي في زمن الرشيد، والرشيد توفي سنة ١٩٣ هـ - ٨٠٨ م. توفي الكندي نحو ٢٥٢ هـ - ٨٦٦ م، ويكون قد قضى معظم حياته في القرن الثالث الهجري.

وبهذا يكون قد عاصر المأمون والمعتصم، وشهد حركة الانطلاق الفكري وحركة النقل والترجمة في أوج ازدهارها، واحتك بالناقل والمنقول مباشرة وحصّل معارف واسعة، وأكبّ على الفلسفة في جوّ حافل بالنزاع الديني والمذهبي، وفي بلاد عصفت فيها روح الاعتزال، وتمخضت بآراء الشيعة وغلاتها.. والكندي يرجع نسبه في الحقيقة إلى «كندة» وهي تنتمي إلى كهلان وبلادهم باليمن[1]،

---

(١) عبد الرازق، مصطفي، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٧.

وكان لكندة ملك بالحجاز واليمن، وفي كتاب المعارف لابن قتيبة عند الكلام على أديان الجاهلية يقول:

«وكانت اليهودية في حميد، وبني كنانة، وبني الحارث بن كعب، وكندة»[1]، وقد ذكر صاعد الأندلسي: «أن الكندي منسوب إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب، ويذكر أن أباه إسحق بن الصباح كان أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد، وأن أجداده كانوا ملوكاً على كندة أو على غيرها من البلاد في جنوب شبه الجزيرة»[2].

ومما لاشك فيه أننا نكاد لانعرف شيئاً من حياة الكندي ـ فقد أغفله المؤرخون ولم يذكروا من تاريخه إلا نتفاً لاتروي ظمأ الباحث، فذكروا نسبه.

والواقع أن لقب الكندي فيلسوف العرب أم فيلسوف الإسلام، إنما هي قضية اختلف في شأنها القدماء عند اختبار اللقب الذي ينعتون بيعقبو الكندي به، فسماه بعضهم فيلسوف العرب والبعض الآخر فيلسوف الإسلام. قال ابن النديم في الفهرست مايلي،

«فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب»[3]، وذكر ابن نباتة المصري في شرح العيوم شرح رسالة ابن زيدون مايلي:

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩.

(٢) الفارابي، الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٣٦٠.

(٣) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٥٥.

«الكندي هو يعقوب بن الصباح المسمى في وقته فيلسوف الإسلام»[1].

ونلاحظ هنا بأن التباين واضح ولابد أن يكون له أسبابه، ويمكن إرجاع هذا التباين إلى أن دائرة العروبة لاتطابق تمام المطابقة دائرة الإسلام، لذا فقد كان من العرب نصارى وصابئة ويهود ومجوس. كما كان من المسلمين ترك وعجم وغير ذلك من أهل الأجناس الأخرى غير العربية، وفي الوقت الذي ظهر الكندي فيه على مسرح الفكر كان معظم المشتغلين بالعلم والفلسفة إن لم يكن جميعهم نصارى وصابئة وكان من الطبيعي أن يعني بالفلسفة أولئك الذين كانونا من المشتغلين بها قبل دخولهم في الإسلام، وكان أغلبهم من السريان والصابئة، ولكن كان العامل المشترك بينهم جميعاً هو اصطناعهم اللغة العربية أداة للتعبير عن الفلسفة، بعد أن كانت مدونة باليونانية أو السريانية أو الفارسية.

والأستاذ مصطفى عبد الرزاق كان في الواقع مضطرباً في ترجيح أي الوصفين «العربي أو المسلم» ولو إنه كان يميل إلى القول بأنه فيلسوف العرب. والرأي عنده ـ أنه أول عربي مسلم، أما أنه عربي فلأنه:

[١ ـ مهد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب.

٢ ـ لأن النقلة قبله كانت ترجمتهم حرفية وبيانهم العربية ضعيفاً، حتى جاء الكندي يترجم بنفسه ويصحح هذه التراجم ليسهل

---

(١) الاهواني، أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب، ص ٣.

تناولها، ولكيلا تنفر من أساليبها أذواق العرب.
٣ ـ أنه يسر الموضوعات الفلسفية المترجمة ولخصها، وجاهد في تزيين الفلسفة في أعين العرب. وأما أنه مسلم، فلأنه:
١ ـ «لم يكن في الإسلام مَنْ اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب هذا كما ذكر ابن أبي أصيبعة».
٢ ـ أنه عاش في ظل الدولة الإسلامية. . .][1].
٣ ـ إنه هو الذي وجه الفلسفة الإسلامية وجهتها فسارت في سبيلها على أيدي تلاميذه»[2].

فإذا كان الكندي قد تعلم الكلام وحصل علوم الفلسفة فإنما كان يسلك في ذلك سبيل الملوك أنفسهم حتى يرتفع لمجالستهم، ويسمو إلى مقامهم، ويساير تيار العصر الذي كان يعيش فيه وكثير من الأمراء كانوا يفعلون مثل ذلك، ويحذون حذو الخلفاء، باقتناء الكتب، وتشجيع العلماء «وقد مالت نفس الكندي عن علم الكلام، وآثر أن يتجه إلى الفلسفة وعلومها فأحاط بجميع فروعها»[3].

وإذا كان الكندي قد ظل معظم حياته عظيم المنزلة عند الخلفاء العباسيين مثل المأمون والمعتصم فذلك لفضله ونبوغه في

---

(١) عبد الرازق، مصطفى، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٤٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٩.
(٣) الاهواني، أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب، ص ٣٢.

علوم الفلسفة النظرية والعملية وإرضاء هذا للحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر.

ولكن لما كان هؤلاء الخلفاء جميعاً معتزلة في آرائهم، فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن في روح الكندي مايناقض أصول مذهب الاعتزال، خصوصاً متفوقون في أصول الفلسفة: «فإذا عرفنا أن الكندي ألف في أصول مذهب المعتزلة ومسائله فإننا نستطيع أن نستنط أنه قد أصابه ماأصابهم عند رجوع سلطان مذهب أهل السنة في عهد المتوكل»[1].

ثقافته: في الواقع إننا لانعرف شيئاً عن تحصيل الكندي ولا عن أساتذته، ولا نجد عند بعض المترجمين سوى أنه نشأ في البصرة وأن «تأدبه» كان في بغداد، غير أننا نستطيع أن نستنبط مما كان له من مجد قديم مستمر ومما كان لأبيه من منصب وثروة وكرم مذكور.

أنه قد أتيحت له فرصة تعليم وتنظيف منظمين، كما هو شأن أبناء الولاة، هذا إلى جانب تردد العلماء والمفكرين وأصل النظر على مجالس الولاة الذين لم يكونوا قط ـ بحسب ظروف الدولة الإسلامية الأولى ـ مجرد موظفين إداريين، بل كانت تربطهم بالعلم وأهله الروابط الوثيقة وهذا إلى أننا لايمكن أن ننسى ماكان في البصرة، حيث نشأ الكندي من حياة فكرية قوية سواء من ناحية الأدب واللغة ومايتصل بمشكلاتها من علوم ودراسات أو في ناحية البحث العقلي النظري الذي كانت مادته المناظرات الكلامية في مسائل

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٦.

دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين، والرسائل التي كتبها الكندي إنما لها ناحية لغوية وكلامية اعتقادية، وكذلك فيها آثار للمناظرات الكلامية ـ وهي تشتمل بوجه عام على جملة النظريات التي لابد أن يؤيدها المتكلم إزاء الفلسفة، كما أنها تعبر عن موقف المتفلسف المسلم وسط المذاهب الفلسفية بحيث يمكن أن يؤخذ منها عقيدة دينية ذات أصول متعددة.

وإذا كان الكندي قد تأدب ببغداد وأقام بها في أثناء ازدهار ملكاته وتفتحها، وكان قد أظله الخلفاء منذ عصر المأمون إلى بداية عصر المتوكل، حيث بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبي خصوصاً علوم اليونان الفلسفية ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلفاء. استطعنا أن ندرك قوة الجو الفكري الذي فيه نبغ وفيه تفتحت مواهبه وتكامل نضجها، ولا شك أن انتقاله إلى بغداد كان بعد أن قطع مرحلة الشباب الأول وبدأ مرحلة التثقيف الذاتي وبعد أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزلة عند المأمون.

ولا شك في أن بدء حياة الكندي نشأت مع ترعرع علم الكلام الناشىء وزدهاره وسط حركة فكرية قوية وعناية بالعلم وضعت أمهات كتب الفكر الفلسفي تحت نظر المسلمين قد أتاح للكندي تحصيل معارف واسعة في كثير من العناصر الممتازة، وكان عقله يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين ومن المشاركة في المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التي لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء. وتدل مؤلفات الكندي على تبحر في أنواع العلوم وعلى شمول لكل

ماكـان يعني مفكـري عصره من علوم كلامية أو فلسفية بالمعنى الواسع[1]، وذكر مصطفى عبد الرزاق، بأن الكندي بعد أن ترك الاشتغال بفنون الأدب، وترك علم الكلام، وانصرف بكليته إلى علوم الفلسفة وما إليها، يعيش عيشة عزلة وانكباب على الدرس[2].

والحقيقـة لو أننـا نظرنا إلى رسائله للاحظنا بأن ثقافته من حيث مادتها ـ عربية ـ إسلامية ـ يونانية ـ سريانية، هذا يعني أن الكندي كون ثقـافتـه المعـرفية من اطلاعه على العلوم الأجنبية ومن بيئته العربية الإسلامية.

الكنـدي والمعتـزلـة: كان للكندي مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة، ولكن لانستطيع من أجل هذا وحده أن نؤكد بأنه معتزلي المذهب، لأن سمو مكانته ربما كان يرجع أيضاً إلى شرف نسبـه وفضله في العلم والحكمـة، غير أننا نلاحظ أن الكندي قد ألف كتباً في مسائل من أصول مذهب المعتزلة، فله كما يذكـر المؤرخـون كتـاب في التـوحيد، ورسالة في افتراق الملل في التـوحيد، وأنتم مجمعـون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه، ويذكـر صاعـد أن من كتبـه «كتـاب التـوحيد» المعـروف بضم المـذهب[3]، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطـون من القول بحدوث

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٨.

(٢) عبد الرازق، مصطفى، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٣١.

(٣) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٨.

العالم في غير زمان، وله بعد هذا كتاب في «أن أمثال الباري جل اسمه كلها عدل لاجور فيها، ونحن نعلم أن التوحيد أصل من أصول المعتزلة، وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندي قد شاركهم في ذلك، وله كتب في الرد على الثنوية والملحدين والنصارى.

وفي الـرد على مذاهب بعض المتكلين، هذا إلى تأليفه في الجزء الذي لايتجزأ وفي الاستطاعة وزمان كونها وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه، هل هو ساكن أو متحرك، وخصوصاً في إثبـات النبوة للرسل بوجه عام. وكل هذه مسائل مما كان يعالجه المتكلمون في عصره لاسيما المعتزلة، فلا بد أنه كان عنده من أنواع الاهتمام ومن الغايات في التأليف ماكان عندهم.

فمسألة التوحيد ومسألة الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركاً موجوداً في كتبه في الفلسفة الأولى. والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود في رسالته «في كمية كتب أرسطو»[1]، وكذلك هناك عبارات تدل على أن الكندي قد اتخذ رأياً في بعض المشكـلات الكـبرى التي كانت مستولية على اهتمام المتكلمين في عصره مثل مشكلة تناهي الأشياء وضرورة إثبات هذا التناحي، وبـالتـالي إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسماً أو زماناً أو حركة، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ووجوه إله قديم منزه عن صفات المحدثات، وإذا كان المتكلمون جميعاً متفقين على وجوب

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٨.

التنـاهي من حيث أول الأشياء وبدايتها ـ وهذا رأي طبيعي من وجهة نظر الدين بوجه عام ـ فإنهم اختلفوا في وجوب تناهي الأشياء من حيث أطرها ومن حيث استمرار وجودها في الزمان والمستقبل.

مثلاً نرى جهم بن صفوان ـ يذهب إلى وجوب فناء كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم[1].

وأما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تتناهى من آخرها كما أنها متناهية من أولها، لأنه لو أمكن أن تكون لامتناهية من آخرها، لما كان هناك مايمنع أن تكون لامتناهية من أولها ـ «وكما يستحيل في الماضي ودورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل»[2].

وتناهي المحدثات هذه إلى جانب أدلة نقلية معروفة عن أبي الهـذيل ـ هو عنـد هذا المفكـر نتيجـة دليل استنبـاطي نظري. والكنـدي مع قوله بحدوث العالم وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه إلى الأبد، إذا اقتضت الإرادة الإلهية ذلك.

وهو يصرّح في كثير من المواضيع بأن لهذا العالم مدة مقسومة له، تحددها الإرادة الإلهية.

وهكذا نجد أن الكندي قد اتخذ موقفاً في مشكلة قد عالجها

---

(١) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٥.

معاصروه من المعتزلة، ورأيه هو رأي بعض المعتزلة ورأي الغزالي ـ وما كان ليدعوه ـ وهو الفيلسوف الذي يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة إلى هذا الرأي إلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية، هي أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التي جاءت بها الأديان الموحى بها.

والحقيقة لاتخلو رسائل الكندي من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام في عصره، فمن ذلك مثلاً مايذكره في رسالته «في العلة الفاعلة الغريبة للكون والفساد» إذ يقول الكندي:

«والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة، أما العلة الفاعلة البعيدة، فالرامي بسهم حيواناً، فقتله، كالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة، والسهم هو علة المقتول الغريبة فإن الرامي فعل حفر السهم، قصداً لقتل المقتول، السهم فعل قتل الحي بجرحه إياه وقبول الحي من السهم أثراً بالحماسة»[1].

ومايذكره الكندي في هذا المثال كثيراً مايرد في أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات وهم المسمى عندهم بالتولد، أعني نشوء فعل عن فعل آخر.

وكذلك لاتخلو رسائل الكندي من أفكار أخرى تشبه ماعند المعتزلة بحسب طريقتهم في التعبير مثل فكره الأصلح، غير أن

---

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢١٩.

الكندي يطبقها على نظام الكون وكذلك لو تأملنا بعد هذا كله، نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن واجتهاده في تفسيرها على «مقاييس عقلية» كما يقول ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية - كما نلاحظها في كتابه في الفلسفة الأولى، وإلى التفكير العلمي الإيجابي - كما في رسالته في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، مثلاً لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره دون أن يفتقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة.

وهذا الكلام ما نلاحظه عند أحد الباحثين في الفكر العربي وهو ماجد فخري إذ يقول:

«والحق إن الدلائل المتوفرة لدينا تشير إلى أن الكندي لم يخرج عن منهج معاصريه، فنسج على منوال المتكلمين من المعتزلة في معالجة عدد من القضايا الفلسفية وأخذ بمذهبهم في عدد من أمهات المسائل»[1].

(١) فخري، ماجد، دراسات في الفكر العربي، ص ٤٠.

ـ خصوصية الكندي الفكري

قبل أن نقوم بفعل اكتشاف لخصوصية فيلسوفنا الكندي نضع أولاً تعريفاً نقترحه للفلسفة، ننطلق منه ونتخذه حجر زاوية في مشروع بحثي الذي يؤكد منزلة الكندي وفعله الفكري في إطار الفكر العربي، يذهب التعريف إلى أن الفلسفة هي منظور الفيلسوف الشامل، الذي يعكس حال الواقع بشكل صادق وأنه طرح معالجات جزئية منفصلة على هيئة «مناهج» ومقولات وصيغ فكرية تحمل صورة حلم: «إما بقلب الواقع القائم، وإما بالعودة به إلى الماضي، وإما بتجميد الحركة فيه»[1].

إن هذا التعريف للفلسفة لايخرج على حدود مشروع التحديد، الذي شكله الكندي لها، إذ يقول: «إن الفلسفة هي علم الأشياء بحقيقتها ـ وإن الفلسفة هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، وإن نحرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق»[2].

---

(١) الألوسي، حسام الدين، دراسات في الفكر الاسلامي، ص ٤٧.

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٩٧.

ونرى أن منظور الكندي الفلسفي، قد واجه ضغطاً من عدة اتجاهات: الواقع الذي عاش فيه، الموروث المعرفي، هذا من ناحية وإذ الحقبة التاريخية التي عاش فيها الكندي من ناحية أخرى، لاتمثل قوقعة منغلقة على ذاتها، منعزلة عن حركة التاريخ العربي العامة. بل هي حلقة من سلسلة الحلقات المفتوحة.. وهذه الحقيقة تشير أن التراث العربي أدرك «العقل فيه» بوعي شامل، وحرص على الابتعاد عن كل الاختناقات ورفض كل تغريب لهويته، عن طريق تأشير وطبع مساراته بسمتي الأصالة والانفتاح الفكريين. وفي ضوء هذا المنظور ننظر إلى فلسفة الكندي. لنلاحظ أنه اتكأ في بنائها على علوم مختلفة طرحها العقل العربي والإنساني ـ سبق أن أخذ منها الفيلسوف، فظل ثقلها ظاهراً في بنائه الفلسفي إضافة إلى أن حالة العصر مثلت دافعاً في تأشير الصورة الفلسفية التي طرحها.

تلك الصورة التي تظل تمثل «إفرازاً» ذاتياً للكندي، لفهم المشكلات التي تنحصر في مسائل «العالم ـ قطبة المنهج ـ سلوك الظواهر ـ» باعتبار أن الفلسفة كما سبق أن بينّا هي موقف وهذا الموقف يتعين محدود الزاوية التي يختارها الفيلسوف في النظر إلى المشكلات أو عن طريق استعانته بالمفهوم العلمي الذي ينكشف في مجموعة من اللأطر الفكرية التي يعبر بها عن المشكلات ويقترح لها من الحلول.

ولا جديد إذا قلنا إن الكندي عاش في عصر تحولت فيه حركة الاعتزال إلى «أيديولوجية الدولة وقمعت فيه الطرق الأخرى

الجبرية ـ السلفية».

هذا العصر امتد من خلافة المأمون ٨١٣ ـ ٨٣٣ م عبر عهد المعتصم ٨٣٣ ـ ٨٤٢ والـواثق ٨٤٢ ـ ٨٤٧ حتى تسلم المتوكل السلطة ٨٤٧ م»[1].

وأما عن ينابيع الفكر الفلسفي عند الكندي في الواقع إن الفلسفة العربية بشكل عام خرجت إلى الوجود من الاتصال بين الإسلام والنزعات الفكرية، وبين ثمرات الفكر الفلسفي الأجنبي ومناهج العقل الفلسفي الأجنبي، وإذا كان هذا هو بحكم العام الذي يمكن للباحث أن يفصل في داخل حدوده، كثيراً من العوامل الثانوية التي أثرت في نشأة الفلسفة العربية، فإن من أعسر مشكلات الدراسات الغربية في الحقيقة هي مشكلة التحديد الدقيق لمصادر النزعات الفلسفية عند الفلاسفة العرب. وهذا إنما يرجع من جهة إلى غموض عناصر الحياة العقلية في البيئة التي انتشر عليها الإسلام ومن جهة إلى عدم تميز تياراتها الفكرية.

والكنـدي هو في الحقيقة أعظم مفكري عصره المتفلسفين وأكبرهم تنوعاً في المعارف كفيل بإلقاء نور على نشأة التفلسف الإسلامي من ناحيته الكلامية والفلسفية.

كالأولى كان منشؤها هو الدين سواء في صورة محاولة التعمق في فهم نصوص القرآن أو صورة تحديد لبعض المفاهيم الاعتقادية ـ والثانية منشؤها التفكير في الوجود الذي نحياه.

---

(١) تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي الوسيط، ص ٢٦٤.

ـ الكندي والفكر اليوناني والشرقي

في الحقيقـة إن أكـبر مصـدرين لفلسفة الكندي هما البيئة الاسلامية والفلسفة اليونانية في صورتها الكلاسيكية من حيث هذه الفلسفة قدمت للكندي مادة لبناء مذهبه وألفاظاً لبعض مفهوماته الاسـلامية، ولقد تميزت شخصية الكندي الفلسفية الاستقلالية لكنها ليست مغلقة بل انها فتحت نوافذ عدة على التراث الفكري الانساني ـ إذ يقول طبيب تيزيني:

«إنه تأثر بالتراث الفكري اليوناني، والارسطي منه بشكل خاص، بل إنه ساهم بشكل أساسي في خلق تواصل عميق بين الثقـافـة العـربية الاسـلامية آنـذاك والـتراث الفكري اليوناني. ومحاولاته في ترجمة فلسفة ارسطو وطرحها ضمن إطار جديد مهمة من أجل كشف شخصيته الفكرية وتحديد العصر الفكري الذي عاش فيه وأصبح معروفاً بكونه الفيلسوف المشائي ـ الأرسطي»[1].

والواقع إن التيار الفكري السائد في عصر الكندي، تمثل في فلسفـة أرسـطو وتـداخـل الفلسفات اليونانية الأخرى، في دائرة الفلسفـة الافـلاطـونية الحديثة وفي مقابل الفيثاغورية الجديدة، إضافة إلى اتجاهات فكرية شرقية.

وفي آثـار الكنـدي التي وصلتنـا شواهد عدة على اطلاعه الـواسـع على التراث الفلسفي اليوناني اهتم الكندي في إخراجه

---

(١) تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي الوسيط، ص ٢٦٤.

لألفاظ سقراط بل إنه تعدى هذا إلى تأثر بالفلسفة الأخلاقية والاشادة بسيرته وتمثلها إلى حد ما، وهذا ما نلاحظه من مطالعة كتابه الخلقي الوحيد الذي وصلنا وهو «الحيلة في دفع الأحزان» الذي يرو فيه عدد من الألفاظ السقراطية»[1].

وهذا ما أشار إليه الدكتور أبو ريده في كتابه رسائل الكندي الفلسفية إذ يقول:

«وهكذا نلاحظ أن الكندي ينحو نحو سقراط وأفلاطون، ويتخذ من ذلك عناصر في وضع سيرة فلسفية حكيمة تخلص الاسكان من الحزن»[2].

وكذلك كتب الكندي عدداً من المؤلفات التي تدور على سقراط وسيرته يذكر منها ـ ابن النديم[3] «رسالة في خبر فضيلة سقراط، ورسالة في محاورة جرت بين سقراط واريثانس، ورسالة في خبر موت سقراط».

والواقع إن الكندي لم يكن ابن أمة تعيش على هامش الحضارة، بل أمة تميز تاريخها بالعطاء والانفتاح على التجارب الحضارية الانسانية وهذا يشير إلى أن الكندي جسد طموح الأمة الحضاري. فظلت ركائز تفكيره تدور حول حلول للمشكلات الجديدة التي واجهت الأمة بعد سيادة أنماط حياتية وفكرية.

---

(١) فخري، ماجد، دراسات في الفكر العربي، ص ٤٢.

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٨٠.

(٣) فخري، ماجد، دراسات في الفكر العربي، ص ٤٣.

ومن هنالا جاءت رغبة فيلسوفنا الكندي الأصيلة في تأشير مسار الفكر العربي عن طريق تغذيه بالفكر الانساني عبر التفاعل الحي في ظروف الأمة، وجاءت طروحات العقل الانساني مستقرة في ساحة مباني الكندي الفلسفية والعلمية.

ويرسم لنا الدكتور أبو ريدة المصادر المعرفية لفلسفة الكندي التي تسربت منها هذه الطروحات بقوله:

«ليس من السهل أن نرد نظريات الكندي المتقدمة إلى أصولها الأجنبية ففيها شيء من مذهب أرسطو في حياة الكواكب وكنها كائنات عاقلة. وفيها شيء من مذهب أفلاطون في كيفية خلق العالم وفي فعل العالم العلوي في العالم السفلي، كما نجد ذلك في محاورة طيماوس، وفيها آراء طبيعية وجغرافية ومعلومات فلكية. وفيها شيء من مذاهب الصائبة، وكل هذا لا يمكن تحقيقه إلا على ضوء المعرفة الكافية بالمأثور الفلسفي الذي انتهى إلى فيلسوف العرب»[1].

والشيء الذي أريد قوله من كل هذا هو أن الكندي تمثّل طموحات الأمة، فجاءت فلسفته على هيئة مشروع علمي موسوعي، احتوت مختلف الحقول العلمية، وهذا يعود إلى أنه جمع خصائص متعددة في شخصه فكان من المبرزين في الترجمة واللامعين فيها، وكان دوره في هذا الحقل جيداً، ترجم كثيراً من كتب الفلاسفة، وشرح غوامضها مضافاً إلى نبوغه في الطب والمنطق والهندسة.

---

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٨.

وابن أبي اصيبعه يدعم شخصية الكندي المترجم، إذ يروي «قـال أبـو معشر ـ حذاق التراجمة في الاسلام أربعة، حنين ابن اسحاق ويعقوب الكندي وثابت بن خزه الحراني، وعمر بن الفّرخان»[1].

وتعددت جوانب المعرفة في شخصية فيلسوفنا، حتى اشتهر في التبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية.

وإذا عدنا إلى ابن النديم نراه يذكر جملة من التراث اليوناني الذي ترجمه، أو أصلحه الكندي ذلك التراث الذي لم يصلنا أثر منه، والذي يساعد في تحديد الصورة الفلسفية للكندي.

والحقيقة إن ما يقوله ابن أبي أصيبعة:

«من أن فيلسوفنا من حذاق المترجمين»[2].

أو ما يذكره القفطي: «من أنه نقل إلى العربية كتاب جغرافيا العمور من الأرض لبطليموس وكان موجوداً بالسريانية»[3].

من هذا في الواقع نستطيع أن نتبين في ثقافة الكندي عنصراً جديداً هو معـرفتـه باللغـات الأجنبية. ولكن يظهـر أن المقصود بالـترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع أي عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب، ذلك أنه لا يذكر أن الكندي نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين.

وإذا كنا نجد أن الكندي في بعض رسائله ـ خصوصاً رسالة

(١) عبد الرازق، مصطفى، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٢٢.

(٢) عبد الرازق، مصطفى، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٢٠.

(٣) نفس المرجع ص ٦٩ ـ ٧٠.

«حـدود الأشياء ورسـومها» ورسالة في كمية كتب أرسطو، يذكر معاني بعض الأسماء اليونانية المعرّبة، فإن هذا لا يعني أن للكندي معـرفة باليونانية ولو نظرنا فيما عندنا من رسائله للاحظنا بمنتهى السهولة أن ثقافته من حيث مادتها ـ عربية ـ إسلامية ـ يونانية، سريانية، وهذا ما أوضحه لنا «دي بور» إذ يقول:

«والآن فلنجمل ما قلناه ـ الكندي متكلم معتزلي وفيلسوف من الآخـذين بالمـذهب الأفـلاطـوني مع إضـافات من المذهب الفيثـاغوري الجديد، والمثل الأعلى عند الكندي هو سقراط وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الافلاطوني الجديد ورغم هذا فالمـأثور هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حَذوه في تأليفه»[1].

وهذا ما نلاحظه في قول ابن ابي أصيبعه إذ يقول:

«ولم يكن في الاسلام فيلسوف غيره احتذى في تواليفه حذو ارسطو طاليس»[2].

ومن هنا نبغ الكندي في علوم الحكمة، وصار وكما قال «سينون»:

«إمـام أول مذهب فلسفي اسلامي في بغداد وله أبحاث طريفة، ثم يرجع إليه الفضل بعد ذلك في تحرير جملة من التراجم

---

(١) بور، دي، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ١٨٨.

(٢) بور، دي، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ١٨٨.

العربية لمصنفات يونانية في الفلسفة»[1].

وهنا نتوصل إلى قضية هامة حول قضية الكندي المترجم وينبغي التوقف عندها من أجل عرض بعض الآراء التي ناقشت هذه النقطة.

١ ـ وجهة نظر الدكتور أحمد فؤاد الاهواني:

يورد في الحقيقة الاهواني في البداية قول صاعد الاندلسي المنقول عن أبي بشر في كتاب لمذكرات:

«إن حذاق الترجمة في الاسلام أربعة: حنين بن اسحق ـ ويعقوب با اسحق الكندي ـ وثابت بن مزه الحراني ـ وعمر بن الفرّخان ـ الطبري»[2].

وبعد هذا يدخل في مناقشته، فيذهب إلى أن «هذا القول يُعد جملة من التصحيحات التي لا ينبغي أن تؤخذ كما وردت بغير تمحيص /وكل ما نستخلصه من هذه العبارة أن الكندي اشتهر بالنقل، وأنه كان من حذاق النقل، لا تقل منزلته عن حنين بن اسحق وبعد مناقشة جملة آراء يصدر الحكم التالي:

«ورواية صاحب الفهرست فيما يلوح أصح، لأن المتواتر أن الكندي كان يصلح الترجمات التي يكلف من ينقلها له، أو يجدها مترجمة»[3].

---

(١) عبد الرازق، مصطفى، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٤٠.

(٢) الاهواني، أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب، ص ٥٩.

(٣) نفس المرجع، ص ٦١.

ويضيف «وكان الكندي في الأغلب لا يترجم بنفسه، بل يترجم له حرفية ناقل آخر ثم يتناول هو هذه الترجمة بالصقل والتهذيب، ويضعها في قالب عربي رشيق بمقدار ما تسمح له الموضوعات الفلسفية العميقة ومن المعروف ان الذي كان ينقل له هو «اسطات»»[1].

وينتهي إلى القول بأن الكندي لم يكن يعرف في الأغلب اليونانية ولعله كان يعرف منها بضعة ألفاظ ولكنه كان يعرف اللغة السريانية، ونستطيع أن نجزم أنه كان يتقنها ولكنه أيضاً لم يكن يترجم عنها بنفسه، بل كان يعالج ترجمة النقلة ويصلحها.

ولا يمكن على أي حال الفصل في هذه القضية فعلاً حاسماً إلا بمتابعة ما كتبه الكندي ومراجعته على الأحوال اليونانية لمعرفة مدى محاذاة ما هو موجود بالعربية مع ما هو مدوّن باليونانية أو منقول إلى السريانية.

٢ ـ وجهة نظر الدكتور جعفر آل ياسين:

يبدأ مناقشته باعلان أنه أكثر ميلاً إلى:

«أن الكندي لم يتقن أية لغة أجنبية في حياته، والذي ورد عنه من اصلاح أو معالجة لترجمات المترجمين لا يقصد بها غير الاصلاح اللغوي أو التركيب الدلالي للمعنى، باعتباره فيلسوف العصر غير منازع»[2].

---

(١) نفس المرجع، ص ٦٢.

(٢) آل ياسين، جعفر. فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، ص ٢٣.

ويدعم رأيه في الحقيقة بقول الدكتور عبد الرحمن بدوي :
«إنه لم يرد في أي مصدر من المصادر التي ترجمت للكندي أنه كان يعرف اليونانية أو السريانية أو الفارسية ولم يُشر هو في أية رسالة من رسائله إلى شيء من هذا، ولو كان يعرف اليونانية أو السريانية لأشار إلى ذلك قطعاً مباشرة أو بطريقة غير مباشرة»[1].

وينتهي إلى القول بأن الفصل الذي يضعه البعض في قضية الكندي ومعرفته لليونانية والسريانية وذلك بمراجعة الأصول اليونانية لمعرفة مدى محاذاة ما هو موجود في العربية مع ما هو مدون باليوانية أو منقول عن السريانية ليتبيّن لنا مقدار ما ترجم الكندي من تلك الكتب أقول إن وضع هذا الفرض لا يقدم ولا يؤخر بالنسبة للقضية ذاتها، لأن اقتباسات الكندي الفلسفية مأخوذة عن النص العربي الذي قام به غيره من المترجمين وخاصة لاسطاث).

٣ ـ وجهة نظر المستشرق هنري كوريان :

«يرى هنري ـ وجد فيلسوفنا نفسه في بغداد في خِضمّ الحركة العلمية التي ساعد على ازدهارها ترجمة النصوص اليونانية ونقلها إلى العربية، ولم يكن نفسه مترجماً للنصوص القديمة، ولكنه بحكم وضعه كفيل ثري كان يستخدم في هذا السبيل عدداً من المساعدين والمترجمين النصارى وكان في كثير من الأحيان يُنقح ويصحّح ترجمة بعض المفردات التي كانت تقف عائقاً في طريق هؤلاء المترجمين»[2].

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، ص ١٤٢.

(٢) كوريان، هنري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٢٣٦.

إلا أن هنـاك موقفـاً لبعض المؤرخين يؤيد معرفة الكندي باللغـة السريانية ـ فنلاحظ بأن الأستاذ مصطفى عبد الرزاق في بحثه عن الكندي إذ يقول:

«ويظهر أن الكندي كان عارفاً بالسريانية، وكان ينقل منها إلى العربية»[1].

وكذلك يذهب هذا المذهب د. طيب تيزيني إلى احتمال أنه:

«قام أحياناً بنشاط في إطار الترجمة والنقل»[2].

ويرى د. خليل أحمـد خليل في كتـابـه مستقبـل الفلسفة العربية ما يلي:

«أنه ألمّ باليونانية والسريانية إلى جانب لغته الأم العربية»[3].

وأما علي سامي النشار يقول:

«وقـام بجانب مدرسة حنين تراجمة ممتازون نخص بالذكر منهم: الكندي الفيلسوف ـ وأبو بشر متى بن يوسف القنائي وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصي. ويمين بن علي النطقي»[4].

وهذا ما أريد أن أوضحه حول قضية الكندي المترجم الذي اغنى المكتبة العربية وهذا ما لاحظناه من خلال عرض وجهات نظر بعض الباحثين الذين اعطوا للكندي دوراً كبيراً في تقدم الفلسفة

---

(١) الاهواني، أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب، ص ٦٠.

(٢) تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي الوسيط، ص ٢٦٢.

(٣) خليل، أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، ص ١٢٢.

(٤) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٣٣.

العربية . إلا ان الحقيقة التاريخية لا بد وأن تظهر خلال الزمن الذي عاشه الكندي ، وهذا العصر يمتاز بعصر الترجمة ، فلذا فقد نبغ في خلافة المأمون وعاصر كبار النقلة المشهورين كما اسلفنا مثل حنين بن اسحق وأبـوه حنين والترجمة هنا المقصود بها عملية النقل من اليونـانية أو السريانية لأن الكنـدي كان مُلماً باللسـان السرياني واليوناني فقد نقل الكندي كتاب الجغرافيا لبطليوس إلى العربية .
وابن النديم روي بأن الكندي كانت مهمته ان يصلح الترجمات التي يكلف من ينقلهـا له ، أو أنـه يلاحظها مترجمة فيأخذ لنفسه نسخة منها. وكان ثابت بن مزه وهو معاصر للكندي كان قد ألف بالسريانية عملاً في الطب عن السكون الذي بين حركتي الشريان ، ويقال أن ثابتاً أومأ فيه إلى الررد على الكندي. إلا أن ثابت كان بمقدوره أن يكتبه بالعربية ـ فلقد كان هدفه ان يكتب بالسريانية من أجـل أن يكـون محصـوراً بين أهـل الصناعة وفي احصائهم الكندي ـ الذي كان يفهم هذا اللسان ـ وبالتالي اطباء تلك العصر شُغلت بالهم الطب ـ وحصلت فيما بينهم مناقشات ، البعض منهم كان يقف موقفاً مؤيداً لثابت ـ والآخرون الكندي ـ وتُرجم الكتاب إلى العربية كما أشار أبن ابي أصيبعة من خلال أحد تلامذة ثابت .
وابن كرنيب أحد المتكلمين ببغداد وكان يتجه في فكره الفلسفي اتجاهاً طبيعياً ـ وله الكثير من الأعمال منها الرد على ثابت بن مزه حول قضية النفي في وجود سكونين بين حركتين متضادتين . وثابت بن مزه ولدي في حران ٢٢١ ثم غادرها إلى بغداد ، ففي هذه الفترة برزت مدرستـين في الـطب والـطبيعيات الأولى يرأسهـا الكندي

ويتابعه فيها ابن كرنيب ـ والأخرى ثابت ويشايعه اسحاق بن حنين فكل هؤلاء التي تمت ذكرهم هم عبارة عن تراجمة ونقلة ـ وكانوا يمتازون بآراء خاصة وتفكير خاص ـ والكندي في تعداد هؤلاء المترجمين أصقل الترجمات وساهم في تلخيص بعض منها وابرزها في ثوب كندي جديد. وكان لره مساعدين في عملية الترجمة ومهمته كانت التهذيب للترجمة ويضفي عليها القالب العربي ـ وكما هو معروف إن الذي كان يترجم له هو «أسطات» وهذه الشخصية كانت من النقلة في هذا العصر. خلاصة الكلام لم يكن الكندي لديه دراية ومعرفة باللغة اليونانية إلا انه يعرف منها بعض الالفاظ ـ إلا انه كان مُلم باللغة السريانية ـ إلا انه لم يترجم عنها بنفسه بل كان يعالج ترجمة النقلة ويصلحها. «لكن ماكس مايرهوف يرى بأن الكندي كان يعرف اللغة اليونانية وينقل عنها»[1].

وهذه القضية تبقى قيد الدرس والبحث في أعمال الكندي، وكذلك الرجوع إلى الأصول اليونانية لمعرفة مدى محاذاة ما هو موجود بالعربية مع ما هو مدون باليونانية السريانية ـ ففي الحقيقة العمل في هذا يحتاج إلى جهد وفترة زمنية طويلة وبالاضافة لقلة الأعمال المنشورة للكندي واجتياح لمتخصصين في الدراسات اليونانية العربية والسريانية، فهذا روزنتال حاول في اعداد نشر رسالة الكندي «الصناعة العظمى» وأظهر بانه يوازي الأصل اليوناني، ونشرت هذا البحث تحت عنوان الكندي وبطليوس

(١) بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ص ٥٩.

١٩٥٦. فنستطيع أن نعرض أنماط مترجمة عن الأصل اليوناني كالتالي:

«فان بهاتين المسألتين كان الحق من جهة سهلاً، ومن جهة عسيراً: لأن من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل، عشى عنه كعشى عين الواطواط عن نيل الاشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس /٩٩٣ ب - ١٠.

فنستطيع أن نرى أن بعض المؤلفات الرياضية للكندي تأتي عن أصول يونانية - والكندي أظهر على لسان بعض من الدارسين لفلسفة الكندي بقولهم أنه مقتبس للفلسفة اليونانية - إلا انه كان قد عرضها بلغة عربية سهلة - وبالاضافة إلى ذلك فان الكندي عاش في داخل عصر الترجمة في الفكر العربي - فلاحظ الكثير من الكتب تنقل عن اليونانية أو السريانية كما أسلفنا، وكان واسع الاطلاع على الترجمة الحرفية - وبالمعنى فلقد أفاد الكندي ونهل من هذا التراث المختلف سواء في ميادين الطب والفلسفة والميتافيزيقا والكيمياء - فأخذ منه ما يروي ظمأه ويجانس فكره والتعيين القديم عن هذا كان يسمى «تلخيص» وهذا العمل ثم سار المفعول حتى ابن رشد - حيث الأخير كما نعلم حاول إظهار شروحات وتلخيصات لكتب أرسطو.

فهذه الطريقة هي في الواقع كانت أسبق في الوجود عند الكندي منه عند ابن رشد برهاننا إلى ذلك هو ما فعله الكندي عندما نقل كتاب الربوبية لأفلوطين، وهو الذي نُسب عبر الخطأ إلى أرسطو باسم «لأثولوجيا» كابن النديم عند الكلام عم كتب

أرسطو، فقال: كتاب أثولوجيا، فسره الكندي». ففي هذا الكتاب نجد:

أثـولـوجيا أرسطو كاليس نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبـدالله بن ناعمـة الحمصي، وأصلحـه الكندي»[1]. فالبدايات الأولى للكتاب ويسمى «الميمر الأول ـ وهو في التاريخ اصطلاح سرياني من وضع الكندي ـ مشيراً إلى ذلك كتاب ما بعد الطبيعة ـ والظن هنا يكمن إلى كتابه في الفلسفة الأولى الذي ساهم تأليفة للمعتصم بالله ـ ثم أضاف إلى ذلك ما نصه: وإذا قد كنا فرغنا فيما سلف ـ من الابانة عنها، وايضاح عللها في كتابنا الذي بعد الطبيعيات..»[2].

إلا ان الاقسـام المتبقية من هذا الكتـاب تعرض تلخيص «التاسوعات الرابع والخامس والسادس من كتاب أفلوطين. ونحن نرى بان افلوطين ليس له دراية في نشر التاسوعات ـ لكن الذي عمـل ذلـك هو فرفريوس الصوري، ومن هنا الباحثين أكد بأن كتـاب الربوبية لأفلوطين قد نقلت بعض تاسوعاته إلى السريانية ومنها إلى العربية ـ مُمْثل قال: «حفظ لنا التراث العربي أثراً وردت فيه مدرسة الاسكندرية، وخصوصاً مدرسة أفلوطين، بتفصيلات عديدة، ونحن نجد فيه فقـرات أخـذت بنصها من التاسوعات. وهذا الأثر هو الكتاب المشهور «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطو»[3].

(١) عبد الرحمن بدوي، افلوطين عند العربي، النهضة، ١٩٥٥، ص ص ٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤ ـ ٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣.

فغايتنا هنا ليس الحديث عن أبحاث أجريت حول الأثولوجيا منذ ذلك الوقت حتى الآن، لأن هذا في الواقع لم يضيف جديد ـ إلا انه موقف تأييد بأنه تلخيص «للتاسوعات وذهب بذلك الاب هنري في بحثه قائلاً «ان الكندي أصلح الأصل وأضاف، ولو بقى ما ترجمه ابن ناعمة دون اصلاح الكندي، لكان لدينا النص الأصلي»[1].

نستطيع ان نستنتج من ذلك إن أعمال الكندي ليست ذات ذاتية ولا بواسطة النقل عن اليونانية أو السريانية ـ لكن بلغة القدماء يقتبس منها ـ فيضيف إليها، ويساهم في تعديلها، ويلبسها ثوب مُميز ويلائم هذه الأفكار معطيات العصر.

والترجمة ابتداءت في بداية الأمر طريقين ـ الأول الترجمة الحرفية ـ والثاني بالمعنى والأخيرة كما نعلم لا تتقيد بالأصل ـ إلا انها تنقل العبارة إلى العربية، وتحمل معها الأفكار الرئيسية، وهذه الطريقة متبعة من قبل حنين بن اسحاق ـ ثم لاحقاً ظهرت طريقة النقل ـ وهذه الطريقة عرفت باسم التلخيص.

٣ ـ الفكر السرياني في المناحي الفلسفية عند الكندي

ساهم الكندي مساهمة كبيرة في بناء ما يسمى بالفلسفة العربية، وبالتالي هو أول علماء عصر الذين عرفوا وأطلعوا على

(١) المرجع السابق، ص ٢٩.

مناحي الفكر الاغريقي، وأخذوا منه الكثير من العلوم الفعلية والتجريبية والميتافيزيقية، من حيث الشرح والنقد. ولقد كانت رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها، تشهد له بما كان قد عرف فكر الآخرين وثقافتهم. لكن هل الكندي كان عرافاً باللغة اللاتينية؟ أم السريانية التي كانت في عصره تشهد دوراً فعالاً في نقل الثقافة اليونانية إلى الشرق ـ يرى أحد الباحثين في هذا المجال وهو الأستاذ محمد لطفي جمعة «إن الكندي كان ملماً بإحدى هاتين اللغتين الذائعتين لذاك العهد»[1].

ولكن إذا أردنا أن نعرف هذه القضية الهامة وهي هل الكندي كان عارفاً باللاتينية في الحقيقة ان اللغة اليونانية كانت مهجورة وذلك في المئة التاسعة عصر الكندي ـ وكان الراغبين لمعرفتها يذهبوا إلى بلدهم ـ وهذا كما يدلنا التاريخ على أن حنين بن اسحق، وقسطا بن لوقا المعاصران للكندي[2] والكثير من المؤرخين في تلك الفترة لم يبرهنوا ويؤكدوا بأن الكندي مع ذلك كما فعلا حنين وقسطا ـ إضافة لذلك إن الكندي لم يعرف اليونانية لسبب نقل اسطاث كتاب الحروف لأرسطو ـ وهذا كما أكده ابن النديم في الفهرست[3].

ولكن الكندي لم يكن كذلك يعرف السريانية بشكل جيد ـ يقول الباحث المصري أحمد فؤاد الأهواني عن كتاب ثابت بن مزه

---

(١) لطفي جمعة، محمد، تاريخ الفلاسفة العرب في المشرق والمغرب، ص ١ ـ ٩.

(٢) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٣) ابن النديم، الفهرست، ص٥٢ظ.

في الـوقـفـات الـتي في السكـون الـذي بين حركتي الشريان المتضادتين»، أنه صنفه سريانياً، وذلك لأنه أومأ فيه إلى الرد على الكندي.

مما لا شكـل فيه إن الكنـدي في هذا الاتجـاه، حقيقة أنه حاول تلخيص ترجمـات غامضـة وأوضحهـا كما فعـل ذلـك في كتـاب «أثـولـوجيا» أي المسمى بالربوبية المنحول لأرسطو خطأً، تفسير برفيريوس الصوري، الذي ترجمه عبد المسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي عام ٢٢٦هـ. ثم أرجعـه الكنـدي وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله. وبن ناعمـة الحمصي يعتـبر شخصية ناقلة من السريانية إلى العربية.

ونستنتج من هذا السياق بأن أبن النديم كان قد وضح بأن الكندي في نقله لأعمال أرسطو يظهر لنا بأن الكندي كان ملخصاً مفسراً شارحاً لا مترجماً أمثالها:

١ ـ أنولوطيقا الأولى: (تحليل القياس) ترجمه تاودورس إلى العربي، والكندي فسرهُ.

٢ ـ أبو ديقطيقا (البرهان) أبو بشر متى إلى العربي، وشرحه الكندي.

٣ ـ باري أرمينياس (العبارة) نقله إلى العربية أسحق ولخصه الكندي.

٤ ـ سوقسطيقا (المغالطة) نقله يحيى بن عدي إلى العربي وفسَّر الكندي هذا الكتاب.

٥ ـ قاطيفـورياس (المقـولات) حنين بن أسحق ترجمه إلى

العربية والكندي اختصره.

٦ ـ الحروف (ويعرف الالهيات) ترجمه اسطات إلى العربي والكندي فسره.

٧ ـ أثولوجيا (الربوبية) فسره الكندي.

٨ ـ أبو طيقا (الشعر): نقله أبو بشر من السرياني إلى العربي واختصر الكندي هذا الكتاب ونجد أحد الفلاسفة الذين عاشوا في القرن الثالث عشر وهو اغناطيوس يعقوب الثالث الملقب بابن العيري، لا سيما في كتابه تاريخ مختصر الدول آشا ـ إلى «أنه وجد في كتاب عتيق سرياني مجهول أن أوطولوقيوس المهندس اليوناني كان مشهوراً في زمنه، والموجود من كتبه الآن كتاب الكره المتحركة، إصلاح الكندي»[1].

ولك ما أقامه ابن العيري من برهاين ما هي إلا دلالة على المعرفة بالكندي على أنه مفسر لا مترجم فإن كل ما لخصه وأوضحه الكندي كان في الحقيقة استناداً أو ارتكازاً إلى الترجمات السريانية التي قام بها علماء السريان في بغداد، ذلك لأن علماء السريان ابدعوا صنفاً من العلوم اليونانية دون ترجمته إلى السريانية أو العربية. وبالتالي السريانية كانت يومذاك مصدراً عذباً للدراسات المنطقية والفلسفية والطبية وغيرها، أخذها عن أصحابها في بغداد خاصة جماعة من علماء العرب حتى المئة السادسة للهجرة كما رويت روايات مؤرخي العرب ـ فالكثير من آراء الكندي إذا تمت دراستها

---

(١) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٥٠ ـ ٧٦.

سوف نلاحظ مدى العلاقة بينه وبين تلك الترجمات والمصنفات السريانية ـ وإذا كانت في هذه الترجمات شيئاً من الغموض هذا يرجع إلى أن بعض المترجمين السريان في القرن التاسع كما أكد الباحثون على ذلك بان هؤلاء التراجمة في ذلك الوقت لا يتحكمون بالعربية بشكلها الأصيل لذا غلبت عليها بعض الغموض والمسحة اللغوية السريانية. الكندي في أعماله الفلسفية استخدم لفظة «ليس» للدلالة على العدم ـ قال في هذا الشأن «ان الفعل الحقي الأول تأييس الإيسات عن ليْس، وهذا الفعل بيّن انه خاصة الله الذي هو غاية كل علة، فان تأييس الإيسات عن ليْس، ليس لغيره»[1].

وهذه أيضاً سريانية مثلاً Leit أو Leith أي المعنى هنا لا يوجد، والمصدر Laytoyoubho أي العدم ـ لكن أبو ريده حاول اثبات أصل هذه اللفظة فقال عنها أنها عربية لكن بعض من الباحثين اثبتوا بأن الكندي استخدم هذا المصطلح اقتباساً من اللهجة السريانية العامية. وكذلك استخدم الكندي مصطلح آخر اسمه «إيسْ» للدلالة على الموجود، وجمعها لا«إيسات» ويشتق منها «الإيسيه» للدلالة على حالة الوجود، وفعل أيّسْ يؤيّس بمعنى أوجد الشيء من العدم، ومصدر «التأييس» واسم الفاعل الله «المؤيِّس» واسم المفعول «المؤيس» فيصبح تحديد الفعل الابداعي

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

الحقيقي عنده تأييس الإيسات عن ليْس»[1] .

أن كلمة «إيس» سريانية وتعني يوجد ومنها Eithio أي كائن موجـود من ذاتـه وهي بحرف «الثاء» لا بحرف «السين» وبعض الكتـاب السريانـويون هذه الكلمـة Eith eithow eithio عنـد تعريفهم الله كالقول التالي كما هو متعارف عليه في المنسية .

أي باسم الازلي والموجـود والكـائن السرمـدي الـواجب الوجود. فاللفظة إذن سريانية . أكثر مما أن تكون عربية كما قيلت عند أبو ريدة .

وهناك كلمة أخرى مثل «قُنَية» بمعنى الكلمة كقوله «قُنَيةٌ للنفس» واللفظة في الحقيقة ذات أساس سرياني وهي Ranoyoutho أي الملكة كما أكدتها المعاجم السريانية ـ العربية وكان قد استعملها الكتاب . ولاسيمـا ابن كيفـا في كتاب النفس، فيما أنها لا تعطي هذا المعنى في المعاجم العربية . وهذا كذلك ليس بالنسبة إلى لفظة «مائية» بدلاً من «ماهية» ـ وهي سريانية ـ وكانت هي مستعملة عند الكندي طبقاً للهجة السريانية . وكذلك كلمة «الكثْماة» وهي تعني «وسخ» كقوله «إذا كان ملطخ البدن بالكثُماة» وهي تمتلك أساس سرياني، وكذلك استخدم لفظة «إنيّة» بمعنى الوجود ـ يقول يوحنا قمير «لأنيّة» من حيث المعنى فهي تدل على وجود الشيء وحقيقته ـ وقد وردت هذه اللفظة في التعابير الفلسفية ولاسيما في مؤلفات ابن كيف الذي عاصر الكندي . فمعرفة الكندي لهذه الالفاظ يدل على

---

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٨٢ ـ ١٨٣ .

أنه أتصل بالمصنفات والترجمات السريانية لا باليوثانية مباشرة.

والكنـدي في رسالته حول حدود الاشياء ورسومها «ان في العـالم تدبيراً أشبه بتدبير النفس للبدن ويقول ولهذه العلة سمى الحماء الانسان العالم الاصغر[1].

في الحقيقة ان الكندي قد أشار إلى دور الحكماء من غير أهل لسـانـه في بناء اركان فكرهم مما استفاد الكندي عنهم. وكذلك أفكاره حول النفس إنما هي مقتبسة من كتاب الربوبية لأفلوطين ـ وهذا الكتاب حقيقة نقل إلى السريانية قبل الفترة الزمنية التي عاش فيها الكندي بعدة قرون ـ وكان عبد المسيح بن ناعمة الحمصي هو الذي نقله من السريانية إلى العربية، وبذلك نلاحظ المصادر التي ساهمت في تفكـير الكندي والمعتزلة من خلال النزعات الفلسفية التي أتت من الصابئة ومذاهب الكلدانيين وكان من علماء الصابئة: ثابت بن مزه وابنـه وبـالاضـافة إلى التراجمة المعاصرين له ـ ومن المعروف تاريخياً ان لغة الصابئة هي السريانية. وكذلك الكندي كان قد استخدم لفظة «الهُوَيِّة» الذي تعني الوجود الجزئي المشخص تحت الحس في مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين ـ وأخذ الكندي هذا اللفظ من السريانية من فعل هو HWO صار ووجد ـ وهناك بعض التأويل التي ترجح بأن الكندي كان قد أخذها من السريانية الشرقية التي اليوم تعرف باللغة النسطورية أو الكلدانية.

ومن هذا السياق نلاحظ أثـر الفكـر السرياني في تكـوين

---

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٨٣.

الارهاصات الفكرية لدى الكندي عبر الترجمات التي تمت نقلها من السريانية إلى العربية، وكما معروف العرب والسريان كانوا قد كونوا أمة واحدة منذ عهود سحيقة. والكندي بذاته يقول «فقد كانوا انساباً وشركاء في ما أفادونا من ثمار فكرهم، التي صارت لنا سبيلاً والآن مؤدية إلى علم كثير - فانهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا هذه الاوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية. ويسميهم «المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا»[1].

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٢.

الفصل الثالث

الأصالة الفلسفية عند الكندي

في الحقيقة إن الكندي يحتل منزلة كبيرة في الفلسفة العربية، وهـذا لم يأت بشكـل عفـوي بل نتيجـة لمؤشرات ضغـطت على المؤرخين، . وأساطين الفكر العربي من بعده.

وألحت عليهم بمنحه هذه المنزلة أو هذا اللقب، فقد تحدث عنه المؤلأرخون كفيلسوف لم يعرف التاريخ العربي قبله فيلسوفاً، اتجـه في دراسته اتجاهاً متميزاً، اقترب من أبعاد منهجية واحتذى حذو أرســطو وعمـل على تقـريب وجهـات النـظر بين أرسـطو وأفـلاطـون، وكـذلك مزج بين الافلاطونية الحديثة والفيثاغورية الحـديثـة، وتسرب إليه عن طريق هذه المنـافذ المعرفية، وأصول فكرية تعود إلى سقراط وأخرى ترجع إلى الروافية بشكل خاص في مباحثه الاخلاقية وهنا لا بد من الاشارة إلى أن الكندي:

«كـان من أشـد طبـاعـه تمسكاً بها، هو الاعتراف بفضل

السـابقـين على الـلاحقين. بما قدمته الحضارة اليونانية من نقلها الشرقي، وكان يدرك بعمق هذا الأثر عليه وعلى منهجه حتى كثيراً ما نجد لديه هجوماً على آراء لا تتفق وطبيعته العربية الاسلامية، ونجـده في مجال آخـر يعـترف بقيمـة الأفكـار فحسب لا ميزانها الانساني والعام».

ويعبر الكندي عن هذا الموقف التقويمي لأفكار السابقين عليه بقوله:

«ينبغي أن يعظم شكرنا للأتين بيسير الحق فضلاً عمن أتى بكثـير من الحق، إذا شاركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الخفية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك - وينبغي ان لا نستحي مع استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى»[٢].

ونحن نجد بهذا الصدد، في طبيعة الكندي الفكرية، نمواً من العلمانية الحقة التي استوعبت قيم المعرفة الانسانية فأحاطت بها بعضاً أو بما تمكنت منه، خلال حياتها التي امتدت سبعاً وستين سنة لأن الكندي يمثل الفيلسوف الحق الذي ينهج نحو البحث عن الحقيقـة أينـما كانت وأينـما وجدت لأن الحكمة ضالة المؤمن فهو وحدوي الرأي عالمي المنهج حقق بموقفه هذا أهم منجزات الفكر

(١) آل ياسين، جعفر. فيلسوفان راشدان، الكندي والفارابي، ص ١٧.

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٢ - ١٠٣.

الحضاري في عصره الذهبي.

وإن الموقع الذي احتله الكندي في الفلسفة العربية موقع خطير، انحصر في نقل مناقشة ودراسة الموضوعات الفكرية من ميدان علم الكلام إلى ميدان الفلسفة.

أما الصورة الأخرى التي ننشد تأشيرها هنا، تقوم على تقدير الحقيقة التي تذهب إلى أن بعض الآراء الكلامية ظل لها ثقل واضح على فلسفته، إذ نلاحظ أن الكندي تلتقي في أكثر من مسألة فلسفية مع المعتزلة، وهذا ما سبق وأن ذكرناه في ثنايا البحث. ولكن من ابرزها مسألة حدوث العالم إلى جانب التقائه مع أفلاطون في آراء أخرى حيناً ومع أرسطو حيناً آخر ومع فلاسفة غيرهم أحياناً أخرى.

في الواقع كما يقول أبو ريدة:

«بأن هذا العالم محدث من لا شيء «مزية واحدة» في غير زمان ومن غير مادة ما يفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى، هي الله، ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الارادة الإلهية الفاعلة لذلك، بحيث لو توقف الفعل الارادوي من جانب الله لانعدم العالم مزية واحدة في غير زمان أيضاً»[1].

ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهي في كل ما هو موجود بالفعل أو قد وجد بالفعل وهذا الدليل

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٦٢.

هو الدليل المشهور عن عصر الكندي. ولكن الكندي يقيمهُ على أساس فلسفي واضح، ولا يمكن أن نتبين قيمة رأي الكندي في حدوث العالم إلا إذا عرفنا أولاً رأي أرسطو في قدم العالم وخصوصاً أدلته التي أراد بها أزلية الحركة وبقائها. يقول أرسطو بتناهي هذا العالم من حيث الامتداد الجسمي في المكان، وذلك على أساس أن العالم جسم وأن الجسم لكي يكون جسماً - لا بد أن يكون محدوداً بسطح، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له لأن اللامتناهي لا يوجد أبداً بالفعل.

غير أن أرسطو يقول بقِدم العالم:

«من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده وهو يستند في ذلك إلى قضايا يقررها، مثل إن المبدأ المحرك للعالم ثابت، ثم يستنتج منها - دون تؤيدة في استدلاله ضرورة عقلية وجوب قدِم الحركة وبقائها وقدِم التحرك (العالم) وبقائه»[1].

والحقيقة يمكن أن نقول بأن أرسطو استند إلى قضايا يضعها دون برهنة عليها، ثم يجعلها أساساً لاستدلاله، مثل قوله بقدِم الحيوان - أو كان مستنداً إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة. لأن الزمان هو مقدار الحركة ولأنه لا يمكن تصور بداية للزمان نظراً لأن الانسان يتمثل قبل كل زمان زماناً ما ينشأ عنه كله - في زعم أرسطو ان العالم يشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد في زمان لا نهاية له.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٣.

على أســاس هذ الفهم الـذي أبرزته الإشارات السابقة، نحــاول أن نقف ونتسـاءل ما هي إذن مواقـع الأصــالــة في فكر الكندي؟ وما هي الطبيعة الفكرية لتلك الأصالة؟.

إن الكندي لم يكن في الواقع طفرة في تاريخ العلم فحسب بل كان رائداً للتدوين الفلسفي في عصره شاد لغة المعرفة الجديدة على أسس من الحبك الدقيق الذي تلعب الصياغة المكثفة دورها الكبير من خلاله وتؤدي أحياناً إلى غموض المعنى ونبوّ الاسلوب عن طريقه السوي، وتلك آفة لمسناها لدى المترجمين للنص اليوناني أو السرياني إلى العـربية، ونحسب أن الكندي كان ضحيّة تلك الأمة نفسها، وكانت معاناته لها مضاعفة، وذلك لعدم معرفته اللغة الأصلية لها من جهة ولكونه الممارس الأول لهذا الاسلوب العتيد الذي قدمه المترجمون عندئذ فظهر أسلوبه الفلسفي متشحاً بالتعمية والايجـاز والجفاف، ولكنه في طبيعته الخاصة واضحة، بعيد عن البلاغة في عصره، ويقول مصطفي عبد الرازق في ذلك ما يلي:

«والذي يلاحظ في أسلوب الكندي اعتماداً على هذه المصادر الضئيلة أن فيه غموضاً يأتي بعضه من أن الالفاظ الاصطلاحية الفلسفية لم تكن استقرت في نصابها وتحددت معانيها»[1].

ومن أمثلة: استعـماله في كتابه «اثولوجيا» كلمة «مبسوط» بمعنى بسيط. فلقــد كان أمـام الكنـدي طريق شاق ـ صعب المسالك، حيث وجب عليه ان ينحت المصطلح الفلسفي الجديد

(١) عبد الرازق، مصطفى، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٢٩.

ويقيم بنـاءه مشتقاً من اللغة تارة أو مقروعاً بطريقتها ومقتبساً مما اختـاره المـترجمـون في نقـولهم تارة أخرى وأعمال الكندي في هذا السبيل تعتبر طفرة في الشكل والمضمون معاً لأنه تمكن أن يؤسس حدوداً ورسوماً. للمصطلحات الفلسفية والكلامية مما يجعله طليعة بين علماء عصره، بل هو الرائد حقاً في نحت الألفاظ الجديدة يوم لم يكن في قدرة الباحث العربي أن يبني اللفظ بمعناه الحقيقي الدال عليه وهذه إنما هي في الحقيقة براعة امتاز بها الكندي.

أمـا الـطبيعـة الفكرية لهذا المنهج الانتقائي، فتكشف في القـــدرة الفـائقـة التي استـوعبت التيارات الفكـرية السـائـدة، وتشخيصه للمشلات التي يعج بها واقع الأمة. والتي انعكست في دائرة الثقافة وتمكّنه من تطويع اتجاهات مختلفة في بيئة فكرية جديدة تحقق هذا الفرض. وهذا يتكشف في الخط العرفي الذي ينسحب على مجموع التتابع الفكري للكندي، ويتميز هو بالرغم من تأثره بأرسطو بكونه:

«فيلسـوفـاً احتفظ بالحلقات الأساسية من الإسلام كدين وهذا يعني أنه لم يأخذ بمفهوم أرسطو عن (العالم والمادة) ان هذا لم يكن ممكناً لسببين الأوّل ان الكندي تعرف على أرسطو كما قلت، ممتزجاً بمعالم الافلاطونية الحديثة بالرغم من أنه أبدى اتجاهاً أولياً لفهم أرسطو بعيداً عن التأثيرات الافلاطونية الحديثة، أما الثاني: فهـو التـأثـير الكبير الذي مارسه الدين على عملية تكوين ذهنية الكندي الفلسفية»[1].

---

(١) تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

- الكندي وضع الاصطلاح الفلسفي:

للكندي رسالة خاصة بالتعريفات هي «رسالة حدود الاشياء ورسومها» وهي تضم تعريفات كثيرة لمفهومات شتى من ميادين مختلف العلوم، وتشمل هذه الرسالة على مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والاخلاق وغيرها، وأهمها بطبيعة الحال هي التعريفات الفلسفية الخالصة التي نجد بينها تعريف النفس والجوهر، والصورة، والمقولات، والفلسفة... الخ إن هذه المجموعة من التعريفات هي على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب، وتدل المقارنة ما فيها وبين ما في كتب التعريفات بعد عصر الكندي على جودة البداية في تحديد المفهومات والاختصار. مثلاً نلاحظ الكندي يعرف:

[العقل: جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها.

الطبيعة: ابتداءُ حركةٍ وسكون عن حركة، وهو أول قوى النفس.

الجرم: ما له ثلاثة أبعاد.

الإبداع: بأنه اظهار الشيء عن ليس.

الصورة: بأنها الشيء الذي به الشيء هو ما هو.

العمل: بأنه فعل بفكر.

العلم: بأنه وجدان الأشياء بحقائقها.

الهيولى: قوة موضوعة لحمل الصور، منفعلةٌ.

الكمية: ما احتمل المساواة وغير المساواة.

الحركة: تبدل حال الذات . . . . الخ][1].

وهكــذا مما يمكن أن تذكــر عليه أمثلة كثيرة. ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشيء الواحد من تنوع يدل على إدراك الفرق بين المعاني الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ـ مثل كلمة «تمامية» وكلمة «استكمال»، ولا شك أن الكندي نزع في وضع الاصطلاح منزع متفلسفة عصره بالاجمال، ونستطيع إذا نظرنا في المأثور الاصطلاحي العربي أن نلاحظ واضعيه عندما وجدوا أنفسهم أمام واجب التعبير عن جملة المفهومات العلمية والفلسفية اليونانية عمدوا أولاً إلى استعمال كلمات عربية تعبر عن مدلول المصطلحات اليونانية

وتقابلها من حيث الدلالة اللغوية العادية، ومن المدهش حقاً أن اللغة العربية قدمت لكل اصطلاح يوناني تقريباً مقابله العربي، فنجد مثلاً كلمة مقولة، علة، صورة، طينة، (مادة)، كمال ـ تحليل، تركيب، قضية، جوهر، عرض، طبيعة، وضع، كون، عدم، نسبة (إضافة).

كلها تقابل من الناحية اللغوية والفلسفية مصطلحات يونانية مقابلة تامة ـ وفي بعض الأحيان في أقسام العلوم وفي أقسام المنطق مثلاً وفي كثير من المصطلحات الأخرى مثل الفلسفة والحكمة، نجدهم يستعملون كلها من اللفظ اليوناني المعرب، ويشرحون اللفظ اليوناني بمقابلة العربي، وفي بعض الأحيان كانوا

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ ـ ١٦٧.

يسيرون على الطريق اليونانية ـ فيستعملون أداة التعريف مع الحروف أو الضمائر أو أسماء الاستفهام ـ وكذلك مع ظرفي الزمان والمكان ـ ثم يشتقون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على المجردات المأخوذة من معاني هذه الالفاظ التي جعلوا لها دلالة الأسماء وكان هذا في جملته غير مألوف عند العرب.

«والكندي يحاول من خلال وضع الاصطلاح أحياناً إلى إحياء كلمات عربية قد أوشكت ان تسقط من الاستعمال»[1].

مثلاً كلمة «الأيس» للدلالة على الموجود ـ ثم يجمعها أيسات للدلالة على الموجودات ثم يشتق منها لفظ الأيسية للدلالة على حالة الوجود وفوق هذا يشتق منها فعلاً «يؤيس»، بمعنى يوجد الشيء عن عدم. ويشتق من الفعل مصدراً التأييس، في معنى الايجاد مطلقاً، وعلى هذا المجد الكندي يسمى الإله «المؤيس» بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله إن الله هو «مؤيس الأيسات عن ليس»[2] بمعنى موجد الأشياء من العدم. وأن لفظة (إيس) سريانية ومعناها يوجد ـ لذا فالكندي اقتبس هذه اللفظة من اللهجة السريانية العامية.

وكذلك يستعمل لفظ «الهُويّة» بمعنى الوجود الجزئي المتعيّن تحت الحس في مقابل الحقيقة والماهية العقولية، ويصوغ فعل يُهوّي بمعنى يوجد، ويسمي الله مثالي «مُهَوّي الهُوَيّات عن ليس» أعني

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣.

موجد الموجودات، ويستعمل الفعل المطاوع اللازم فيقول عن الشيء أنه يتهوّى أي يخرج إلى الوجود المتعين، كما يصف هذا الشيء الخارج بأنه المُتهوّي، ويصف هذا الخروج بأنه التَهوّي بحيث يمكن من هذا كله صوغ عبارات مثل «ان الشيء يتهوّى إيساً عن ليس بفعل المؤيس»[1].

وإليك قوله: «فإذن تهوّي كل كثير هو بالوحدة، كان لم يكن وحده فلا هُويّة للكثير بتة فإذن كل متهوٍّ إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن، فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الاول هو تهوّي كل محسوس وما يلحق بالمحسوس، فيوجد كل واحد منها إذا تهوّى بهوّيته إياها . . . فإذن علة التهوّي هي من الواحد الحق الذي يُفد الوحدة من مفيد، بل هو بذاته واحد. والذي يُهَوّي ليس هو لم يزل، والذي هو لم يزل مُبدَعٌ، أي تهوّيه عن علة، فالذي يُهوّى مبدع، وإذ كانت علة التَهوّي الواحد اتلحق الاول، فعلة الابداع هو الواحد الحق الاول، والعلة التي منها مبدأ الحركة، أعني المحرِّك مبدأ الحركة، هي الفاعل، فالواحد الحق الاول، إذ هو علة مبدأ حركة التهوّي - أي الانفعال - فهو المبدع جميع المُهوِّيات، فاذ لا هُويّة إلا بما فيها من الوحدة، وتوحُّدها هو تَهوّيها . . .»[2].

قال أبو ريدة ومن نقل عنه:

«يسمح الكندي لنفسه بحرية في استعمال اللغة العربية

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١.

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١١٨ - ١١٩.

أكده مما تقدم، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد «هو» ومن لفظ «الهو» يشتق لفظ الهُوَيّة»[1].

والصحيح هو ان الكنـدي أخـذ هذا اللفظ ومشتقاته من السريانية من فعل /صار ووجد/ صيرورة وموجود، ومنها صيّر، وأوجـد، والأرجـح أن الكـنـدي اقتبس هذا اللفظ من اللهجة السريانية الشرقية التي تعرف اليوم بالنسطورية.

واستعمـل كذلـك لفـظة «قُنية» بمعنى الملكة كقوله «قنيةٌ للنفس». واللفظة هذه إنما هي سريانية لا عربية وهي كما اثبتتها المعاجم السريانية، والعربية واستعملها الكتاب السريان. وكذلك يستعمل لفظة «مائية» بدلاً من ماهية وهي سريانية الأصل، وقد استعملها الكندي طبقاً للهجة السريانية العامية، ولفظة «الكثماة» بمعنى الوسخ كقوله:

«إذا كان ملطخ البدن بالكثماة»[2].

والأصل الأول في الحقيقة للفظة كثماة إنما هي سريانية.

واستعمل كذلك لفظة «إنية» بمعنى الوجود، ومن الغريب أن يصرح بعض الكتـاب المعاصرين بعربيتها وبيونانيتها اجتهاداً منهم ليس إلا. قال الأستاذ يوحنا قمير «الإِنّيّة» معنى هذه الكلمة واضح تقريباً، وهو يدل على وجود الشيء وحقيقته. على أن ضبط شكلها وأصلها أمر مختلف عليه. ففي ما يخص الشكل، ضبطت

---

(١) الفاخوري، الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٨٧.

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٧٩.

هذه الكلمــة أنيّة وإنيَّة، وفي ما يخص الأصـلي قيل أنها من إنّ العربية أو من إن، وقيل إنها من اللفظ اليوناني أي الوجود أو الموجود أو أون أي الكائن»[1].

فاستعمال الكندي هذه المصطلحات السريانية البحتة، يدل دلالـة واضحة على انه اتصل بالمصنفات والترجمات السريانية لا باليونانية مباشرة. ومما يسترعي الانتباه ان المصطلحات الفلسفية اليونـانية التي أوردهـا إلى جانب العـربية قد وردت كذلـك في الترجمات السريانية نفسها، كالفلسفة والقنطاسين والاسطقس والهيولى.

ـــ هكذا اتصل فيلسوفنا بالسريانية وترجماتها، واغترف منها ما اغـترف، ولا غضـاضـة في هذا، لاسيما متى علمنـا أن العرب والسريان قد كوَّنـوا أمة واحدة منذ عهد سحيق، وأن العلاقات الـوثيقـة ما بين السريان والعرب في عصر السريان الذهبي، قد جعلت كثيراً من المدن العربية أصلاً أن تتسم بالطابع السرياني، ومنها الحيرة، القصر، والكوفة، والكرخ. . .

وها هو ذا الكندي نفسه يعترف بفضل الذين سبقوه قائلاً:

«فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء في ما افادونا من ثمار فكرهم، التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير. . . فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية. فإن ذلك إنتما اجتمع في الأعصار السالفة

---

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٨ حاشية.

المتقادمة عصراً بعد عصر، إلى زماننا هذا. . » ويسميهم «المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا»[1].

وأخيراً نقول بأن الكندي إذا كان قد تأثر بالسريانية وترجماتها، فالسريانية أيضاً بدورها تأثرت بمصنفاته، ولا بدع، كان الناس تُعير وتسعير والأمم تأخذ وتعطي في كل زمان، والحقيقة إنما هي ليست ملكاً لأمة من الأمم بل هي عامة لجنمع الأمم. وتتجلى في التراث الانساني العالمي. وكان الكندي مُنشأ أول مذهب فلسفي في بغداد ويدل عددها نسبة المترجمون له من الاعمال في شتى الميادين على كثرة اطلاعه. ابن النديم صنّف كتب الكندي كالتالي:

أعمال فلسفية ومنطقية ـ وحسابات والموسيقيات والنجوميات ـ والهندسيات والفلكيات والطبيات والاحكاميات والجدليات والنفسيات والسياسيات»[2].

وفي كتاب طبقات الأمم الصاعد «ولم يكن في الاسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سمون فيلسوفاً غير يعقوب»[3].

والكندي هو بلا شك فيلسوفاً كبيراً كان أول من اشتغل بالفلسفة في تاريخ الفلسفة العربية. وكان معاصراً لأبي الحسن

---

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ١٠٢.

(٢) الفهرست، ص ٢٥٥.

(٣) طبقات الأمم، صاعد، ص ٥٢.

ثابت بن مزه الحراني الصائبي وقسطا بن لوقا وكانوا في زمنهم اعلاماً في الفلسفة. وهذا كان جديراً بأن يظهر على الكندي احفاداً مختلفة ـ منها مقد موسى بن شاكر.

والمسعودي في كتابه مروج الذهب أظهر فكر الكندي في تأثر العالم بالأشخـاص العلوية: «وقد قال يعقوب بن اسحاق الكندي في بعض رسائله في أفعال الأشخاص العلوية والاجرام السماوية في هذا العالم: إن جميع ما خلق الله صير بعضه لبعض عللا، فالعلة تفعل في معلولها آثار ما هي لديه علة، وليس يؤثر المفعول المعلول في علته الفاعلة. والنفس علة الفلك لا معلولة له، فليس يؤثر الفلك فيها أثراً، إلا أن من طباع النفس أن تتبع مزاج البدن إذا لم تجد شيئاً، كما هو موجود في الزنجي الذي ضمن موضعه فأثرت فيه الأشخـاص الفلكية، جذبت الـرطوبات إلى أعاليه، فأجحظت عينيه، وأهـدلت شفيتـه وأفطست أنفه وعظمته، وأشالت رأسه بكثرة جذب الرطوبات إلى أعالي بدنه، فخالف بذلك مزاح دماغه عن الاعتدال، فلم تقدر نفسه على إظهار فعلها فيه بكمال، ففسد تمييزه، وأخرجت الأفعال العقلية منه»[1].

والكندي كان قد عَمِل في قضايا التنجيم التي كانت تهدف إلى ربط ما يجري على الأرض من حوادث بحـركـات النجـوم، وعـوارض الافـلاك، وكانت أعماله يومذاك ذا أهمية عظيمة، وما يخص المسائل الفلكية ـ كان قد اقتبس من مذاهب الهنود ما لم يكن

(١) المسعودي، خروج الذهب، ص ١٠.

في فنون العرب وآرائه متولدة من ذاته ـ وهذا ما قد دفعه في البحث في الرياضيات ومسائل الهندسة. أشار ابن النديم إلى ذلك كالتالي «وقال الكندي: القلم على وزن نفاع، لأن الطاء ثمانون والنون خمسون، والألف واحد، والعين سبعون، ذلك مائتان وواحد، والقلم، الألف واحد واللام ثلاثون، والقاف مائة واللام ثلاثون والميم أربعون، فذلك مائتان وواحد»[1]. هذا الحديث يدلنا على أن الكندي طبق ميدان الرياضيات على الطب وحتى أغرب من هنا كما يحكي بان الكندي جعل من اللحون الموسيقية علاجاً لبعض الامراض، وأهتم فيلسوفنا بالكيمياء، وإضافة إلى هذا إنه ترجم من كتب الفلسفة الكثير، وحل اشكالياتها. إن معرفة وفكر الكندي في زمنه يدلنا على قوة عقله ومجهود الكبير.

ابن نياته الحمصي يشير إلى ما تحدث عنه الكندي فيما يخص الفلسفة. وإن علوم الفلسفة ثلاثة: فأولها العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها في الطبع والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع، والثالث علم الربوبية وهو اعلاها في الطبع. وإنما العلوم كانت ثلاثة، لأن المعلومات ثلاثة: إما على ما يقع عليه الحس وهو ذوات الهيولى، وأما علم ما ليس بذي هيولى إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة وإما أن يكون قد يتصل بها فأما الأولى فهولله المحسوسات، وعملها هو العلم الطبيعي، وأما الثالثة ما يتصل بالهيولى، فإن له انفراداً بذاته كعلم الرياضيات التي هي العدد

(١) الفهرست، ابن النديم، ص ١٠.

والهندسة والتنجيم والتأليف، وإما الأخيرة يتصل بالهيولى وهو علم الربوبية»[1].

فهذا الاتجاه لفهم الفلسفة كان دافعاً للفلسفة العربية لاجل الجمع بين افلاطون وأرسطو ومنه اشتق وجه الموافقة بين الفلسفة والدين. وكان الكندي يسير في تقليد مسار أرسطو، هنا نستطيع الملاحظة التالية التي أظهرها الشهرزوي وهي بسط وعرض الكندي آراء افلاطون مثلاً أفلوطون فانه كتب ان سكن الانفس العقلة إذا تجردت كما قال الفلاسفة القدماء، خلق الفلك في عالم الربوبية، حيث نور الباريء. وليس كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحل، لان النفس ما يفارق البدن وفيها دنس وأشياء حسنة فمنها ما يصير إلى ذلك فيقيم فيه مدة، فإذا تعذبت ونفت ارتقت إلى عالم العقل وجازت الكل، فصارت من أجل محل لا تخفى عليها خافية، وواصلت نور الباري ذاته، وصارت تفكر في الأشياء قليها وكثيرها لعلم الواحد بأصبعه الواحدة، وصارت الأشياء كلها لها مكشوفة وبارزة عندئذ يفوض الباري إليها من سياسة العالم أشياء تلتذ بها وبعقلها والتدبير لها. . وهذا الكلام أو التعبير يدلنا على صلة الكندي بأفلاطون.

مفهوما النفس والعقل في فكر الكندي الفلسفي:

لعب مفهوم النفس دوراً هاماً في المباحث الأساسية للفلسفة فبعض

---

(١) ابن نباته الحصري، سرح العيون، ص ١٢٥.

الفلاسفة ذهبوا في تحديد النفس وماهيتها غير ما ذهبوا الآخرين. إلا أن المـطالـب الأسـاسية طبيعياً كانت تحديد وكشف ماهية النفس، لانها في الحقيقة تمثل جوهر الانسان. ومع هذا ان النفس شيء ليست واقعـة تحت المعـطى الحسي ـ كالماديات. علماً بان البشرية في بواكيرها الأولى تصورت النفس تصوراً محسوساً. حيث الفلسفـة لم تستطع التخلص من هذا التصور الحسي إلا بعد ان تطورت في الفلسفة اليونانية (أرسطو افلاطون)، فالفلسفة الأخيرة وصلت من التعمق في مفهـوم النفس إلى طريقتـين: ما يسمى بالافلاطونية ـ والثانية الارسطية. فالأول منهم كان قد جزأ النفس إلى ثلاث: الشهـواتية ـ الغضبية ـ العاقلة ـ وانها تخلد بعد فناء البدن. لكن ارسطو تعمق في الكائن الحي كما هو. مما أدى بقوله إلى ان مفهـوم النفس يعتـبر مبدأ أولي لكائنات، حتى انه جعل للنبـات نفسـاً وظيفتهـا التغذي والنمو والتوليد، وللحيوان نفساً وظيفتها الحس والتخيل. وما الانسان لديه إلا انه مخصص للنفس العـاقلة وبـالتعبير الفلسفي = مفهوم النفس عند الكندي صورة للجسم، ووجودها مرهون بوجود البدن ولا تفارقه ـ إلا ما أسماه الباحثون العقل الفعال فقط وهذا كان قيد اختلاف الباحثون نحوه إضافة إلى ذلك ان افلوطين قام بنظرية ميتافيزيقية في الوجود تأكد وحدته وعن هذه الوخدة يفيض العقل، وبالتالي عن فيضان العقل تنشأ النفس بناءً على ذلك نلاحظ بان العقل في مذهب افلاطين أسبق في الـوجـود من النفس. فجملة هذه الآراء كان موضـع اختـلاف وخاصة في عصر الترجمة. والكندي هنا في الواقع شعر

بالاضطراب لأن هو الذي نقل تاسوعات افلوطين المنسوبة خطأً إلى أرسطو. فرسالة الكندي القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وافلوطين وسائر الفلاسفة. ويستنتج منها بأن الكندي كان أكثر ميلاً إلى أفلوطين وأفلاطون من أرسطو.

مفهوم النفس عند أفلاطون هي مصدر المعرفة وبالتالي مفارقة، خالدتها، وقسمتها ثلاثة شهواتية وغضبية وعاقلة. أفلوطين أضاف إلى هذا أنها تصدر وتنشأ عن ما يسمى بالعقل الأول، يوسف بن اسحق الكندي حاول الجمع بين المذهبين. فقال «ان النفس بسيطة، ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري عز وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس» هنا الكندي يسوق أدلة وشروحات لهذا التعبير من أجل التأكد من الصحة. فهو يأكد قضية بساطة النفس في الأول وما يعني بها هو انفصالها عن الجسم، والثاني أصل جوهرها، وأنها منتشئة من جوهر الباري. فالكندي أخيراً لم يثبت شيئاً. ربما كان هذا وليد النزعة اللروحية عند الكندي حيث أبرزها كذت شرف وكمال، ويقال بأن الأدلة على مقولة بأن النفس بسيطة وجوهريتها في رسالة تسمى ان النفس جوهر بسيط غير دائر» وتأكيد الدليل على وجود النفس منفصلة عن البدن. أنها تغاير النفس الغضبية من زاوية، والشهواتية من زاوية أخرى وفي ذلك القول «ذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك على الانسان في بعض الفترات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم، فتضادها هذه النفس، وتمنع الغضب أن يفعل فعله، كما يضبط الفارس الفرس إذا همّ أن يجمع به. . .

وهذا دليل على ان القوة التي يغضب بها الانسان غير هذه التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه، لأن المانع لأعماله غير الممنوع، لأنه لا يكون شيء واحد يكون مضاداً لنفسه. فأما الشهواتية فقد تتوق في بعض الاوقات إلى بعض الشهوات، فتفكر النفس العقلية في ذلك أنه أخطأ، وأنه يؤدي إلى حال ردية، فتمنعها عن ذلك وتضادها، وهذا أيضاً دليل على أن كل واحدة منها غير الآخرى».

مما لا ريب فيه ان الذي جعل الكندي يقبل على مذهب افلوطين أكثر من أرسطو هي النزعة الدينية وكذلك قوله سمو النفس العاقلة على الشهوة والغضب. فالانسان من حيث هو إنسان لا يبتعد عن الشهوة ولا يعيش بدون الغضب، طالما يتركب من بدن وعقل فهو كما يقال حيوان عاقل، فحيوانية تشتهي الغذاء ويغضب للدفاع ولكنه عقلة يتحكم في شهوته ولا يتركها تجري على حسب ما تريد.

النفس عند الكندي إن هي متصلة بالبدن أم مفارقة له، فهي تعتبر مصدر للمعرفة عند الظواهر المشارك فيها الانسان والحيوان والعقلية وهي خاصة بالانسان بشرط ان يرتفع عن المرتبة الحيوانية وهي التي تساده إلى معرفة الحقيقة المطلقة.

كالزهد في الدنيا مع النظر والبحث والكشف عن الحقائق هما تعبيران عن صفاوة النفس. ودلالة الصفاوة أو التطهير ـ ترجع إلى فيثاغورس. يقول الكندي ناقلاً عن /افسقورس/ إن النفس إذا كانت وهي مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات متطهرة من الادناس، كثيرة البحث والنظر في حقائق الاشياء، انصقلت

صقالة ظاهرة . . . بسبب ذلك الصقال الذي اكتسبته من التطهير، فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها، كما تظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في المرآة إذا كانت صقيلة»، فالكندي نلاحظ هنا لديه امراً هاماً لم يتعرضوا إليه إلا بعض من الباحثين في الفلسفة وهي كيف تتم المعرفة عند الانسان وسبيل الحصول عليها. أفي العلم بالمشاهد والتجربة ثم الانتقال إلى تكوين القوانين الكلية التي تنطبق على الجزئيات، أم أن هذه المعلومات تظهر بعضها عن طريق ما يسمى بالعلم الالهي. بالكندي هنا أوضح المعرفة من خلال طريق الفيض الالهي. فأشار الكندي إلى ذلك القول «في قوتها إذا تجردت أن تعلم سائر الأشياء بعلم الباري بها، أو دون ذلك برتبة يسيرة لأنها أودعت من نور الباري جل وعز».

إذاً النفس لديه تستطيع أن تبلغ العلم بالانفصال عن الدنيا - فهذا الانفصال يسمو بالنفس من عالم الدنيا إلى عالم العقل - والوسيلة المتخذة برأي الكندي هي «طريقة العقل» فحاول تشبيه النفس بالمرآة إذا صدئت لم تظهر فيها الصور، وإذا أنصقلت انعكست الصور عليها. وكما متعارف عليه أن هذه وجهة النظر نقلها الكندي عن «أفسقورس» ونلاحظ لاحقاً أخذ بهذه الوجهة الغزالي أبو حامد يقول في كتابه كيمياء السعادة: «ان القلب، النفس، مثل المرآة، واللوح المحفوظ مثل أيضاً، لأن فيه صورة كل موجود. وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما في احداهما في الأخرى. . .».

وأضاف الكندي إلى النفس كذلك يقظة النفس، وبالتالي أفاض في الحديث عن النوم والرؤيا وترجمت هذه الرسالة إلى اللغة اللاتينية في العصر الوسيط باسم De Somno et Visione. وفي الحقيقة تلك الرسالة اعتبرت أساس البحث في هذا السياق إن في الشرق العربي أم في أوربا اللاتينية - فهذه الرسالة يُظن أنها تلخيص كتاب أحد الاسكندرانيين حيث ألف ما كتبه أرسطو عن النوم والرؤيا وما عرضه جالينوس. «النوم ترك استعمال النفس للحواس جميعاً، فانا إذا لم نبصر، ولم نسمع، ولم نذق، ولم نشم، ولم نلمس، من غير مرض عارض، ونجن على طباعنا، فنحن نيام» ص ١٩٤ وسبب النوم حسب تعابير الطب القديم هو برد الدماغ وابتلاله، فان النفس تترك استعمال الحواس فيحدث النوم، وما هو بدون شك مرطب للدماغ، نفاذ الحرارة إلى الباطن وهذا ما نشاهده في حياتنا اليومية حيث إن الاكثار من الطعام البارد يدعو إلى الاسترخاء وبالتالي إلى النوم، ونضيف إلى ذلك ان الاستغراق في الفكر، والنظر في الكتب والتفكير فيها يؤدي إلى سكون في الأعضاء وبالتالي إلى النوم. من هنا نلاحظ الكندي يرجع السبب السيكولوجي للنوم إلى أسباب فسيولوجية، لا والاستغراق في التفكير يؤدي إلى النوم كثيراً انه ما يفضي إلى الأرق، والتعب كذلك أحد أسباب النوم.

وما يؤكد الطب الحديث هو أن ظاهرة النوم ناجمة عن إفراز حامض اللكتيك في الجسم مع التعب. وهذا الأمر على جهالة من القدماء وبالتالي هم لم يستطيعوا إظهار الادلة والبراهين لكنهم قالوا

اننا نحتاج إلى تسكين أبداننا من الحركة المتعبة، فإذا سكنها بطنت الحرارة وارتفعت إلى أدمغتنا تلك الابخرة الباردة الرطبة».
ص ٣٠٨ فنحن نقع في عالم من وجهات النظر حول علاقة النوم بالتعب - نستطيع ان نذكر منها النظرية العصبية = القائلة بانقطاع بعض المراكز العصبية في المخ، والنظرية الكيميائية التي تشرح النوم عن طريق افراز سموم الجسم بعد النشاط، فيحتاج الجسم إلى تعويضها، والنظرية النفسية القائلة بأن النوم عبارة عن هرب مؤقت من الواقع المعاش. إلا ان فوائد النوم كثيرة، حيث الطبيعة وضعت خطة مبرمجة لسياسة الاجسام إن صح التعبير ان يقال، لذا يمتلك فائدة في تكميل الغذاء. من هذا العالم نخرج لكي ندخل في عالم أهم وهو عالم الرؤيا. فالانسان منذ ان خلق ولايزال على قيد الدهشة لهذه الظاهرة، وبالتالي يرغب في معرفة المستقبل ويحقق ما يرغب به. أبحاث في الرؤيا عند القدماء كثيرة تمتاز بأدلة علمية في ضوء علم النفس الذي توصلوا إليه - وكذلك لعلماء النفس الحديثين تبدأ من فرويد الذي ذهب إلى أن الحلم تعبير عن رغبة كامنة لا عن حقيقة تقع في المستقبل. ولا يزال المحدثون مختلفين، وآراؤهم بقيت على مستوى الفروض لم تسمو إلى مستوى القواعد.
إلا ان الكندي كان قد أرجع الرؤيا إلى قوة من قوى النفس متوسطة بين الحس والعقل هي «الصورة» والأخيرة تعمل في حالة اليقظة كذلك كما في النوم، لكنها في حالة النوم أظهر. عالم الحس والمشاهدة يدلنا على أن الانسان المستيقظ تتمثل له صور المحسوسات إذا استغرق في التأمل، وكلما كان انشغاله أعظم وأكثر

كانت الصور أوضح «وصارت قوته المصورة هي أقوى ما يكون على أظهار فعالها». ص ٢٩٦ فالحس لا ينفصل عن المحسوس. أما الصورة فهي غير مقيدة بالمحسوس لذا لديها امكانية استطاعة تركيب صورة خيالية، ومن هذا الحديث وصل الكندي إلى تحديد ماهية الرؤيا ـ حيث انها «استعمال النفس الفكر ورفع استعمال الحواس» ص ٣٠٠ وعبر أدلة أظهرها الكندي تتحدد أولاً بالتنبؤ بالمستقبل أو الرؤية الصريحة، والرؤية الرمزية التي تحتاج إلى تأويل، ورؤية أشياء من أضدادها، ثم رؤية أشياء في النوم لا تقع ولا نجد لها تأويلاً. فالسبب في هذه القضايا «ما للنفس من العلم بالطبع، وأنها موضع لجميع الأشياء الحسية والعقلية». نحن لا نرغب في القول بأن مفهوم النفس يمتلك مكان الأشياء الحسية والعقلية أن المحسوس الخارجي موجود في النفس، بل رغبت في القول الموجود صورته على ما هي عليه، وتندرج كذلك جميع المعقولات /والأنواع والأجناس/ فان لها وجوداً خارجياً ووجوداً ذهنياً في النفس وبالتالي هنا تلحظ تعبير افلاطون النفس علامة بالطبع. الكندي في رسالته في النفس وضح وعرض معرفة النفس عن طريق الصقل، وفي رسالته عن النوم والرؤية يشرح السبب في الرؤية الصريحة والرمزية. فالأشياء قبل كونها صراحاً، وإذا كانت أقل نقاءً، فانها ترمز ولذلك تسمى النفس هنا الرامزة ـ إلا أن الرمز منه ما يتصف بالصدق، ومنه ما يتصف بالفساد، فالأول تمثيل بشيء يدل على مقصوده من حيث المعنى ـ يمكن لنا أن نضرب مثالاً على ذلك تستطيع النفس أن ترى صاحبها أنه سيسافر، فإنها

تريه «ذاتـه طائرة من مكان إلى مكان» ص ٣٠٤. ولكن النفس الضعيفـة هي التي ترى صاحبها ضد الشيء وهي أقل مرتبة من اليقـين ـ مثـالاً كالانسـان الذي يرى انساناً مات فتطول مدته. والكندي بعد هذا العرض الذي سبق وأن وضحناه حول مفهوم النفس نأتي إلى هذه المعادلة التالية خلود وبقاء النفس بعد الفناء. عبّر بأن النفس خالدة ذلك لأن جوهرها صادر عن جوهر إلهي، وبالتالي تستطيع النفس أن تفارق البدن إلى حد ما وهي متصلة به، بالتجرد من الدنيا، والانقطاع إلى البحث عن الحقائق، وبذلك تتمكن من المعرفة مع المعارف الالهية من خلال التشبه. فالنفس إذا انفصلت عن البدن بشكلٍ تام كان علمها أتم. لكن ما هو مصير النفس؟ وموقعها بعد الفناء أو الانفصال.

لدى قراءتنا لنصوص الكندي حول مفهوم النفس، تستطيع أن تلاحظ بأن النفس إذا انفصلت أصبحت في عالم الحق أي عالم الاله. وإذا فارقت البدن أصبحت في عالم العقل. والكندي ينسب هذا الكلام إلى أفلاطون. ولكن هذه الانفس ليست كلها تستطيع أن تحل في هذا المحل. ذلك لأن الأنفس التي تفارق وفيها بعض من الخبث تصبح في فلك القمر حيث تقيم مدة من الزمان، حتى إذا تهذبت، ارتفعت إلى فلك عطارد ثم تتـدرج في الصعـود في الأفلاك. إلى الفلك العلوي، ومنه بالتالي إلى عالم العقل. النفس تمتاز من حيث السعادة واللذة فقط في عالم الربوبية لدى الكندي ـ لكن اللذة الـدائمـة فهي إلهية روحـانية، لأن النفس تقرب من خالقها. فالاطار النظري والفكري لمفهوم النفس عند الكندي كما

عرضه هو ذاته إنما هو في الحقيقة عرضة روحانية دينية لا مادية وهذا الاتجاه المسلوك كان متفقاً مع اتجاه سقراط وافلاطون وأفلوطين ـ وهدف هذا الاتجاه هو النزوع نحو التجرد من الدنيا، وايثار النظر، والبحث في حقائق الأشياء، والاعتقاد في بقاء النفس بعد فناء البدن. كل هذه القضايا التي عالجها الكندي في مفهوم النفس انعكست على ظاهرة سيكلوجية وهي قضية الحزن. والكندي بهذا الخصوص كتب رسالة اسماها «الحيلة لدفع الأحزان» فالجرجاني اطلعنا بتعريفه عن الحزن كالتالي ان الحزن وعبارة عما يصل لوقوع مكروه أو فوات محبوب. في الماضي».

فالحزن يدخل في الزمان ما يخفي الماضي هو افتقاد المحبوبات، وما يخص المستقبل فهو عدم الحصول على الرغائب. والكندي تعرض لقضية الحزن من ناحية فلسفية. فالانسان على حسب ما عرّفه حيوان ناطق «مائت» فالموت جزء من ماهيته، كما أن الحيوانية جزء آخر والنطق جزء ثالث. فعلى الانسان ان لا يخاف من الموت، لأنه يتسم بالحتمية وبالتالي النفس تبقى باقية خالدة متعلقة في عالم العقل ـ هذا التأثر تلحظه عند الكندي خلال جميع الفلسفات القديمة التي امتازت بعملية العقل بين عالم الثبات وعالم التغير فالأول يسمي الخير المطلق ـ والثاني الشر الممزوج ـ والناس إما ان تخضع لأمور حسية شهواتية واما روحانية عقلية. والعامة من الناس يتعلقون بالماديات وهؤلاء يعيشون في عالم الأفراح والأحزان ـ لكن بعض من الخاصة وهم الفلاسفة ـ فانهم يطلبون الثبات، لأنهم يسعون إلى معرفة الحق ويبتعدون عن معطيات المادية

الحسية. والفيلسوف يجب ان يتقيد بالحيلة لدفع الأحزان كما أسماه الكندي وهذا يتم بالابتعاد عن الشهوات التي تغمر النفس وكذلك تسوية الأمثال السلوكية الاخلاقية للمرء، والنظر في نتائجها وهذان في الحقيقة يرجعان إلى إن بحث العقل في الفلسفة العربية عامة والكندي خاصة مارست دوراً هاماً في اتجاهات بعض من التيارات الفلسفية العالمية والعربية، فمفهوما النفس والعقل أيضاً مفهومان فلسفيان مجردان لا يقعان تحت المعطيات الحسية حتى يتم البرهنة عليهما علمياً. كما بحث العلماء ظواهر الاجسام الطبيعية التي تشاهد في عالم المادة. من هنا يمكن القول بأن هنا ما يوجد نفس خلف الظواهر الموجودة لدى الكائنات. فالفلسفة الارسطية صاحبت الاتجاه الطبيعي حاولت مضطرة إلى شرح مفهوم النفس على ما هو مخالف لسائر الفلاسفة اليونانيين، السابقين عليه - فقالت بأن النفس مجرد مبدأ أولي للحياة. وبالتالي فهي قوة باطنة لتطور الكائن الحي الذي من ذاته يتولد وينمو - وبالتالي هي صورة الجسم - انطلاقاً من أن مذهبه قائم على المعادلة التالية وهي أن ما هو جسم طبيعي يتألف من صورة وهيولى والأخيرة ليست مستقلة عن الأولى - وهنا الصورة بمنظور الفلسفة الارسطية هي الماهية الكلية التي تميز النوع - فالمادة لديها تعتبر مبدأ كثرة والصورة معتبرة مبدأ الوحدة. وهذه الصورة تميزت عنها الفلسفة الارسطية بما اسمته النفس - لذا النفس عبارة عن صورة الجسم الحي وجودها مرهون بوجوده. لكن يعقوب بن اسحق الكندي لم يعتري اهتماماً بالفلسفة الارسطية حول النفس، لكنه اعترى الأهمية بوجهات نظر

كل من أفلاطون وأفلوطين. إلا ان الكندي في بحثه حول العقل الـذي نحن في بحثـه ودراسته كان قدساير الفلسفة الارسطية. فالفلسفـة الارسطية وضعت العقل في كتاب النفس الذي لديها أصبحت متعلقـة بما أسماه بالفلسفة أو العلم الطبيعي. وبالتالي الحديث هنا يدور في العقل من الوجهة السيكولوجية. وهنا نلحظ الفارق بينها وبين أفلوطين الذي تعمق في العقل انطلاقاً من وجهة نظر ميتافيزيقية - فأشار إلى أنه صدر عن الواحد - ثم عن العقل النفسي - فالاختـلاف هنا واضح وكامن من حيث ان الارسطية جعلت العقل جزءاً من النفس - وأفلوطين النفس صادرة عن العقل.

فالارســطية ترى ان النفس لا تفـارق الجسم، لماذا لأنها صورة هذا الجسم فبهذا السياق يقول أرسطو: أن النفس في معظم الحالات والأحوال لا تفعل ولا تنفعل بدون البدن، وإن التفكير نفسه لا يمكن أن يوجد بغير البدن[1].

لكن ارسطو في نهاية كتابه نلاحظه خاصة عندما يتحدث حول العقل الفعال - بأن العقل يفارق وبالتالي أنه خالد، والتقسيم لهذا العقل لديه كالتالي فعال ومنفعل - ففعل العقل شبيه لفعل الحس. فالتعقل يحتاج إلى معقول خارج عنا شبيه بالمحسوس الذي بطريق ما يؤثر فينا. والعقل المنفعل لا يمتاز بالسمة المادية كما هو في الحس، وبالتالي المعقولات لا تمتلك مكاناً معيناً. فعند أرسطو

(١) أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، ص ٤٠٣ - ٥١، ١٠.

الاحساس يدرك فقط الجزئيات المحسوسة، لكن التعقل تدرك الكليات، فهنا ارسطو اضطر إلى التحدث عن عقل منفعل رأي مادي وهذا العقل هو الاستعداد لتلقي المعقولات وبهذا الخصوص نرى أرسطو مشيراً إلى «ان العقل هو بالقوة، وبوجه ما، المعقولات نفسها، الا أنه بالفعل ليس أي واحد منها قبل أن يفعل. ويجب أن تكون الحال فيه كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل»[1].

من هذا الاطار تسربت فكرة أو مقولة ما أسماه أرسطو بالعقل الهيولاني إلى الكندي ثم الفارابي وابن سينا وغيرهم.

والدلالة الثانية هي الضوء التي عن طريقها يتم إثارة المعقولات، هذه الدلالة مما لا ريب فيه كانت ذات أهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة. فعملية ادراك المحسوسات من أجل ان يتم لزوم ان يلقي على المحسوسات ضوء ينيرها، وبالتالي الضوء عامل ضروري لازم لعملية الابصار ـ وهذا الحال يجري كذلك من عملية التعقل يجب أن يكون هناك ضوء يلقى على المعقولات من أجل أن تعقل. وانطلاقاً من هذا الحدث سمى كل ما هو تفكير عبارة عن رؤية أو نظر ـ فلقد أوضحت الدراسات الفلسفية حول نظرية العقل الارسطية بأن لديها الكثير من الخلافات والتفسيرات بداء من تلامذة أرسطو وأهمهم تاروفراسطس والاسكندر الأفروديس نهاية القرن الثاني للميلاد ـ وسمبلقيوس أحد سارحي

---

(١) أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، ص ٢٤٩، ٣٠، ٣١.

أرسطو في القرن السادس بعد الميلاد ـ وبالتالي نظرية العقل كانت كثيرة التأويل عند ترجمته إلى العربية ـ وملخص هذه التفسيرات وهي أن أرسطو أكد بنوعين من العقل ـ فكانت عند الاسكندر ثلاثة ـ الهيولاني ـ العقل بالملكة ـ العقل الفعل. لكن الكندي عرض لنا نظرية العقل بوجه نظر مخالفة كما كان سائداً حيث أنه أثبت أربعة درجات للعقل. العقل الذي مبدأه بالفعل والثاني العقل الذي بالقوة والثالث الذي خرج من النفس إلى الفعل والرابع العقل الذي نسميه الثاني.

فالاحتمال الأرجح لهذه القسمة ترجع إلى ان الكندي كان قد اطلع على أحد الشراح المتأخرين فهذه العقول أربعة منها خاصة للنفس ـ والرابعة خارج إطار النفس ـ وبالتالي هو جوهر مغاير في وجوده للعقول الأخرى ـ فهذا العقل الكندي كان قد شرحه كالتالي بأنه العقل الأول، وهو بالفعل أبداً، وهو عبارة عن نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً، وهو المخرج النفس إلى أن تصبح بالفعل عاقلة بالقوة، وهو ليس هو وعاقلة شيئاً أحداً. وبالتالي نلاحظ بأن الكندي أرجع العقل الأول في المنزلة الأولى بين العقول ـ لأنه يمتاز بالأولوية، لكن الثلاثة الأخرى لا تمتلك فعلاً خالصاً، بل هي عملية الانتقال من ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل. ومقولتا القوة والفعل احتلت مكاناً هاماً في المصطلحات الفلسفية عند أرسطو وبالتالي كما نعتقد بان مذهبه قائمة عليهما. وهما متصلان بالهيولى والصورة ـ فالأولى قوة، والثانية فعل. ففي العصر الوسيط كان بعض الباحثين وشراح الفلسفة الارسطية ثمة خلاف فيما بينهم

حول قضية هل المعقولات الكلية موجودة في الخارج أم وجودها في الذهن، فلقد أبرز الكندي هنا رأيه بأن الأنواع والأجناس لها وجود خارجي وبالتالي تساهم في تكوين العقل الأول ـ وهذا العقل لا يؤثر في أي كائن كيفما اتفق، وانه لا يؤثر في الحجر مثلاً أو الشجرة حتى يتقبل منه هذا الحجر الصورة الكلية المعقولة، لكن التأثير يتم فقط في الكائن العاقل، الذي هو الانسان ذاته.

فالانسان إذاً هو فقط الذي يمتلك المعقولية انطلاقاً من أنه عاقل بالقوة ـ طالما لديه استطاعة إدراك ما يسميه بالمعقولات الكلية. وهي تمثل أولى العقول الموجودة للنفس. طالما العقل بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بالعقل الذي من خارج. هنا عرض الكندي العقل الأول الذي هو أبداً بالفعل.

فاما يسميه العقل الأول يخرج العقل بالقوة في الانسان إلى الفعل، إلا انه لا يمكن الاتحاد به، لأنه خارج. لكن العقل المتاخم للنفس، عندما ينتقل من القوة إلى الفعل يصير ذاته ومعقوله شيئاً واحداً. ولاحقاً نرى الفلاسفة العرب كالفارابي يجعل هذا العقل الرابع ويطلق عليه تسمية العقل الفعّال ولكن ابن سينا في كتاب النجاة يقسم العقول إلى «العقل الهيولاني، العقل بالملكة، العقل المستفاد، العقل الفعال» هذا التسمية وهذه القسمة للعقول ترجع إلى الكندي ـ من هذا نستخلص من ذلك ان الكندي كان في أوائل عصر الترجمة يعمل على وضع المصطلح العربي المقابل للمصطلح اليوناني، مما إلى القول بالفعل أبداً ـ وهو المخرج العقل في النفس من حالة القوة إلى حالة الفعل، وقضية العقل الفعّال

يمتلك أهمية كبيرة في كل من فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد، لأنه آخر العقول الذي يتصل به الانسان من أجل إدراك المعقولات. إضافة إلى ذلك لقد تطرق الكندي للانسان لكونه عاقلاً وعرض معاينة وسبل الاستفادة من المعقولات. وبالتالي الانسان لا يمكن ان يكون عاقلاً ما لم أدرك الكليات، ولا يتم إدراك الكليات إلا بالعقل، ومنحى آخر أن العقل الخارج عنا، الذي يمكن تسمية كليات الأشياء ـ متنكراً وليس واحداً ـ وهنا نلاحظ عند الكندي بان العقل هو أول /فكر/. وما العقلان الثالث والرابع إلا على مستوى التبلور ففي أول رسالته يرى الكندي عن ما يسميه بالعقل الثالث «الذي خرج في النفس من القوة إلى العقل». وما العقل الرابع انه العقل الذي نسميه الثاني ففي رسالته يعرض الكندي هذين العقلين فالثالث يقول عنه «قضية للنفس» والرابع «الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل، فمفهوم الكندي حول العقل مارساً تأثيراً لاحقاً على ما تسمية بالتأثير الايجابي على الفكر العربي والغربي في القرن الوسيط.

ـ الدلالة الميتافيزيقية لفلسفة الكندي:

مما لا ريب ان كلمة فلسفة أنها تعني في الأصل إلى مصدرها اليوناني على لسان الكثير من الفلاسفة العرب والغربيين ومنهم مارتن هيدجر، الفيلسوف الألماني إلا ان العرب ابتداء من القرن الثالث، بعد التطور الحاصل في الحضارة وتنوع أشكالها، أصبحوا ان يسموا كل إنسان بالمخترع التي اشتهر بها ذلك الانسان الفيلسوف أو الطبيب أو

المعماري أو الفنان ألخ وهذا انما يدل على أن الفلسفة أصبحت شكلاً متميزاً عند الكندي ـ وما الفلسفة بالتحديد إلا إطالة نظر في الأشياء والموجودات، ونتائج تأمل وتفكير ـ فكل مفكر أو فيلسوف يحاول أن يؤثر الحق في فكره أو فلسفته ـ لذا نجد الكندي في رسالة له معنونة تحت «الحدود والرسوم» محدداً للفلسفة تحديداتها ـ على طرق مختلفة من الرؤية: فلقد حدَّد الفلسفة كالتالي من الاشتقاق الخاص، وهي حب الحكمة، وعن طريق الفعل ـ التشبه بفعل الاله على حسب طاقة الانسان، وعن طريق الفعل لكن من العناية بالموت المعنى به موت الشهوات والملذات الحسية وعن طريق السبب حيث هي حكمة الحكم. وعن طريق النفس ـ هي معرفة الانسان ذاته. وعن طريق الحقيقة بذاتها ـ هي عبارة عن معرفة الأشياء الكلية باستطاعة الانسان. من درس تاريخ الفلسفة اليونانية يعرف حق المعرفة بأن هذه التحديدات معروفة عن الفلاسفة اليونانيين، منهم فيثاغورس وسقراط وافلاطون وأرسطو. وهذه التحديدات ينظر إلى بعضها عن طريق الفلسفة من منحى النتيجة التي هي تكمن في تهذب الأخلاق والآخر من ناحية آمال النفس والتعمق في بواطنها من أجل الكشف عن أسرارها، على اعتبارها الاقرب إلى الانسان، وهي عن طريق الثالث تستلزم الحقيقة لا الظاهرة. إلا ان الحكمة يمكن ان تستنبط من أحوال وتجربة الحياة، كما ينظر إليها من ناحية النظر والتأمل. فبعض من الحكماء في الحقيقة من يستخلصوا حكمتهم من تجارب حياتهم. ويستخدمونها في إصلاح المعاش اليومي. والسلوك الأخلاقي في

المستقيم. عددهم في سائر الأمم لا يحصى في كل زمانٍ ومكان. إلا ان طلب الحق اليقيني بطريق منظم لم يوجد بحسب معرفتنا إلا عند الفلاسفة اليونان - حيث هم يعتبروا الجذر الأول لهذه القضية. فبحسب التعبير السائد في تاريخ الفلسفة اليونانية إن لفظة فلسفة عند أرسطو تمتاز بطريقتين - عامة حيث هي شاملة لسائر العلوم والمعارف، والعلم الذي يبحث فقط في المبادىء الأولى لهذه العلوم، وهنا يكمن الطريق الثاني من الفلسفة. وهذا ما أسماع بحسب معرفتنا ارسطو بالفلسفة الأولى، وكان متناول البحث في كتاب «ما بعد الطبيعة - وهذه التسمية في الحقيقة ليست من صنع ارسطو، بل من باحث إسمه أندرونيقوس الروديسي في القرن الأول الميلادي، كانت هذه التسمية قد ظهرت عندما قسم الروديسي أعمال أرسطو. فابتدأ بكتبه المنطقية، ثم صنف كتبه الطبيعية، وأخيراً جاء هذا الكتاب «بعد الطبيعة» واشتهر هذا الاسم فيما بعد في تاريخ الفلسفة والكندي كان هنا موافقاً لارسطو عندما ساهم في تسمية كتابه إلى المعتصم بالله «في الفلسفة الأولى»، وهذا ما يعنى به الميتافيزيقا بحسب التعبير الارسطي. وفلاسفة العرب عندما نظروا في كتاب ارسطو المسمى بمقاله اللام - الذي بحث في الاله - لذا فقد سموا هذا الكتاب باسم العلم الالهي. وهذه التسمية حقيقية ظهر ت عند كل من الفارابي وابن سينا.

والكندي كان في الواقع على اطلاع وثيق بكتاب ارسطو، حيث انه استخدم مصطلح فوق الطبيعة. إلا أن الذين نظروا

وجسدوا فكرتهم حول فوق الطبيعة حيث إنهم نظروا إلى موضوع الميتـافيزيقـا، ولأنها كانت تبحث في نفـاهيم وأمـور سامية من الـطبيعـة. فالفلسفـة الأولى أو ما بعد الطبيعة، إنها أنبل أجزاء الفلسفة وأكثرها من حيث الجدارة بالعناية والاهتمام لماذا؟ لأنها في الواقع تبحث في المبدأ الأول والعلة الأولى، وعن هذه الأصول تنبع القوانين التي تضبط أعمال البشر وبالتالي تحقق لهم العدل. والملوك هم الغالبون لها ـ كان هذا عبر المثال الذي أقدم عليه افلاطون من أجل تعليم ملك صقلية الفلسفة لأجل أن يصبح حاكماً صالحاً.
وفعـلاً ما قالـه افـلاطـون في كتاب الجمهورية، وهو ان صلاح المجتمع متوقف على وجود الحاكم الذي يصبح فيلسوفاً أو بعكس.
لاحقاً في الحقيقة نلاحظ أرسطو اتبع سنته فكان معلم الأسكندر.
هذه هي فحوى نظرية الحكم عند اليونان. والكندي سلك هذا الملك عنـدمـا حاول أن يعلم الخليفـة المعتصم بالله. ليس فقط الكندي كان الهادي والمرشد بل كذلك طائفة من المعتزلة ـ وراحو يفرضوا آراءهم الكلامية على سياسة الدولة، هذه الآراء هي التي ساهمت في نشـوء ما تسمى بمحنـة ابن حنبل حين رفض القول بخلق الكتاب الإسلامي. إلا ان المتكلمون كانوا يقدرون العقل، إلا انهم ليسـوا فلاسفـة بل أقرب ان يكونوا رجال دين، فهؤلاء الـطموح عندهم كان الوصول إلى البلاط الرئاسي، وعيملون في مشاركة سياسة الدولة لذلك كانت الخصومة في ذلك الوقت محتدمة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، حيث انها اتخذت طابع الصراع أو التنازع بين الدين والفلسفة. ومن هنا نلاحظ أن الكندي حاول

في مقـدمة هذا الكتاب نفي تهمة الكفر عن الفلسفة، وتوضيح أوجـه الاتفـاق مع الـدين. وان هؤلاء رجال الدين إنما هم قوم يتجرون باسم الدين من أجل الحفاظ على كراسيهم المزورة. فعلى جميع الأحوال الفلسفة بحث عن الحق لمعرفته والعمل به، لكن الدين طلب للحق والاهتداء به. مع هذا ان الفلاسفة والمتكلمون كلاهما اعتقد في ثبات الحق وعدم تغيره، والفلسفة بحسب تعريفها الذي عرضوه الكندي في هذه الرسالة هي علم الأشياء بحقائقها. حيث ان أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق. والحق الأول عند الكندي هو البـاري تعـالى، وعند المتكلمين الله. فالاختلاف هنا كامن من المصطلح فالكندي أكد علم الربوبية، إذاً هناك اتفاق من حيث المـوضـوع والغاية ـ فالموضوع يطلب الحق والخير ـ والغاية الكل يسلك البرهان.

وعلى هذا يؤكد الكندي التالي:

لأن في علم الأشياء بحقـائقهـا علم الـربـوبية ـ وعلم الفضيلة، وكـل ما هو نافـع ـ فالفلسفـة والدين أيضاً من حيث الموضوع متفقان، ذلك لأن موضوع الفلسفة معرفة الاله، ومعرفة الفضائل النافعة ـ وكذلك متفقان منهجاً، لأن الدين إذا سلكنا طريق الافتراض أنه لا يسلك طريق العلة والبرهان ـ وهما الطريق الفلسفي ـ إذاً فمن واجبه إذا حاول انكار الفلسفة أن يبرهن على هذا الانكـار ـ عنـد ذلـك يسير في طريق البرهان. وهنا نلاحظ الكنـدي بما تؤول إليه المباحث الدينية التي اصطنعت مع الزمن

المنهج الفلسفي، وبوجه خاص منطق أرسطو القياسي لذا نلاحظ الاختلاط مباحث الفلسفة بعلوم الكلام عند المتأخرين.

وبقيت قضية التوفيق قضية القضايا التي امتازت بها الفلسفة العربية. وابن رشد كان له وجه نظر في هذه القضية خاصة في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». ـ لكن الكندي في الحقيقة بدأ هذا الطريق ـ وحاول أن يسندها إلى أصولاً فلسفية.

أهم القضايا الميتافيزيقية التي عالجها الكندي في كتابه في الفلسفة الأولى وهي الحق والحقيقة الجوهر، العلة، والموجود، والزمان، والمكان، والهيولى والصورة الخ . .

في هذا القسم نتوقف الكلام من الحق والحقيقية، والعلة، والموجود، والواحد، ذلك لأن غرض ابو يوسف اسحق الكندي الذي كان يستهدفه في كتابه أن الحق الأول، وهو الاله. فقضية الحق تمثل العمود الفقري في الفلسفة الميتافيزيقية عند الكندي ذلك لأن غرض الفيلسوف في علمه اصابه الحق، وفي عمله العمل بالحق ـ لذا فإن قسمة الفلسفة إلى نظرية وعملية ترجع إلى أرسطو، حيث ان الكندي كان قد نقلها وأشاعها في الفلسفة العربية، مؤكداً إن غاية الفيلسوف في بحثه النظري العلم بالحق، وفي سلوكه العملي موافقة الحق، لذا فقد كانت هذه النتيجة شائعة بعد الكندي عند كل من الفلاسفة العرب وابن سينا بالأخص قال ابن سينا «إن الغرض من الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها

على قدر ما يمكن الانسان أن يقف عليها»[1].

وكـذلـك قال «والغـاية في الفلسفة النظرية معرفة الحق، والغاية في الفلسفة العملية معرفة الخير»[2].

ومفهوم الحق عند الكندي هو مطابقة ما في الذهن لما هو عليه الشيء في الخارج ـ أي بمعنى آخر حقيقة الشيء، أي أن في العالم توجد أشياء كثيرة تقع تحت الحس، والمطلوب هنا هو الارتفاع إلى حقائق الأشياء التي لا يمكن أن تكون جزئية متغيرة، بل كلية ثابتـة. ليس هذا المعنى مقصـوراً على أن الفلسفـة لا تنـظر إلى الجزئي، وبالتالي لا يمكن انكار ان هذا الشيء الجزئي موجود، ولكنـه يخضـع لأكثر من حقيقة ـ الأولى أنه فردي جزئي في فكر الكندي الفلسفي لاستسلام الشك ـ لكن الثانية أن زيد مع أنه شخص، الا انه أحد أفراد الكلي إنسان، أي النوع هنا. بالتالي لزيد ثمـة حقيقتـان الأولى جزئية والثانية كلية. فالحقيقة الجزئية سميت الأنية ـ والكلية سميت بالماهية. لذا فالأنيات هي عبارة عن حقائق الأشياء الجزئية، والماهيات حقائق الأنواع والأجناس فلقد كان مصطلح الأنية كان مصدره يونانياً واستعمله الكندي في أبحاثه.

يقول الكندي بصدد ذلك «لأن كل ما له أنية له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود إذاً الانيات موجودة». ص ٧٧ ـ ٧٨.

---

(١) ابن سينا، الشفاء، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤.

من هذا نستطيع ان نستخلص ان فلسفة الكندي الباحثة في الرياضة، إنما هي متكوّنة في الأنية. وهنا تبرز نظرية الكندي حول الجوهر الذي لعبت دوراً هاماً في تاريخ الفلسفة منذ عهدها عند اليونانيين إلى أن انتقلت إلى العرب وعنهم إلى أوربا. والمقصود بالجوهر هو الشيء الخارجي ـ كان محسوساً أو معقولاً ـ ففي فلسفة العصر الوسيط نلاحظ بان الحجر جوهر، قد يكون ذو ألوان مختلفة. ويعتبر أرسطو في الفلسفة اليونانية أول من تحدث عن مفهوم الجوهر ـ وله قسمة ثلاثية الهيولى فقط أو الصورة فقط، أو المركب من كلا المفهومين السابقين ـ فالحجر جوهر مركب من هيولى وصورة، والنفس والعقل جواهر بسيطة غير مركبة. إلا أن فلسفة الكندي أضافت إلى الهيولى والصورة، وهما الجوهران عند أرسطو، ولا يقول بغيرهما، ثلاثة جواهر أخر لا يتجوهر الجسم إلا بها، وهي المكان والزمان والحركة. وهذا في الحقيقة ابتكاراً جديداً في تاريخ الفلسفة الوسيطة، هنا في هذا السياق أظهر الكندي به في فلسفته الطبيعية وفي الفلسفة الأولى. وإن تحديد الجواهر عند الكندي تحصى بخمسة هي الهيولى والصورة والمكان والزمان والحركة، وهذا في الواقع كان موضوع رسالة للكندي معنونة «بالرسائل الخمسة».

أجسام هذا العالم الحسي برأي الكندي لا تتركب من هيولى وصورة كما كان مؤكداً من قبل أرسطو بل من هيولى وصورة بها تركيب الجسم، ثم إن هذات الجسم لا بد أن يشغل الجسم مكاناً، وعبر عنه بالحدود الرياضية، وكذلك لا بد ان يتحرك هذا الجسم ذلك لأن الطبيعة هي مبدأ حركة الاجسام.

فقضايا الجرم والحركة والزمان لا تفهم برأي الكندي إلا عن طريق الجواهر الخمسة. وهذه مرتبة سامية وأولية من الحقائق التي كشف عنها الكندي في بحثه الفلسفي. ونجد المرتبة الأخرى فهي تتمثل بالحقائق الكلية المستمدة من الأنواع ـ وهي التي إذا توحدت في مجموعة صدرت عنها الماهية. وهنا نلحظ البديهة الكندية وهي إننا إذا عرفنا الماهية فقد عرفنا الحقيقة، إلا ان الحقيقة الكلية التي هي متغيرة عن الأنية وهي ما تسمى بالحقيقة الجزئية. والكندي في هذا الاطار قد ذهب إلى الأخذ بالكليات وقد ورث هذا الفيلسوف فلسفته عن مصادر فلسفية مختلفة، متعارضة النزعات، فأرسطو كان قد وضع في كتبه مجموعة الكليات التي تعدادها خمسة هي الجنس والنوع والفعل والخاصة والعرض العام، وكذلك نلاحظ تأثير المدرسة الرواقية وخاصة في ميدان المنطق على فلسفة الكندي.

فالاعتياد في تاريخ الفلسفة الوسيطة كانت ظاهرة التميز بين الوجود وبين الماهية، فالماهية متمركزة في الاذهان ـ تقابل الوجود في الاعيان ـ والوجود بطبعه يصدر عن الماهية على النقيض من الفلسفة الوجودية المعاصرة التي تعطي أولوية الوجود على الماهية. فكل شيء عند الكندي لا بد وأن تتمثل لها حقائق ـ أكانت هذه الحقائق أنية أم ذهنية أي بمعنى الماهية ـ وان في الحقيقة العلم الذي يهتم بحقائق الأشياء ـ هو ذلك الحق، وهذا الحق مطابقة ما في اذهاننا لحقائق الأشياء، إلا أن اتلحقيقة الهامة التي تعرض لها الكندي في الشرح والتفسير هي حقيقة الاله. وكانت هذه القضية محور هاماً في فلسفة الكندي ـ وتتمثل حقيقة الاله لديه بأن الاله لا

يمتلك أي حقيقـة لأنـه ليس شيئـاً من الأشياء الموجودة في هذا العالم، بل اسمى من العالم، وأعلى من العالم، لأنه خالقه وصانعه. ولانه ليست شيئاً «المقولات، ولا عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصـل، ولا خاصـة. . . الـخ» ص ١٤٠. فهنـا نلاحظ وجـه الاتفـاق بين الكثير من علماء الكلام حول صفات الذات الالهية.

من خلال هذا السياق السابق نستطيع أن نُعزز تلك القضية التي كانت تعتبر هامة على الصعيد الفلسفي عند الكندي وهي ان الفلسفة من حيث التعريف، عبارة عن علم الأشياء بحقائقها، إلا أن الطريق لمعرفة هذه الحقائق كيف تمَّ؟

فلقـد طرح الكنـدي الاجـابـة التـالية على هذا السؤال. فالـطريق المنهجي لدراسـة الحسـابـات هو المعـرفـة الحسية. والـرياضيات منهجهـا الاستـلال. إلا ان الطبيعيات تعتمد على أوليات كل علم طبيعي وعـلى المشاهدة والخبرة. لكن الميتافيزيقا منهجها البرهان والقياس أي بتعبير آخر المنهج الذي ينبغي أن يتبع لمعرفة حقائق الأشياء بذاتها. مما لا شك فيه ان أرسطو قد عرفها ـ وأتى الكنـدي ملخصـاً لها. والعلل عنـد أرسطو أربع، مادية، صورية، فاعلة، وغـائية، والكندي أسمى هذه العلل كالتالي: العنصرية، الصورية، الفاعلة والمتممة. ويتقابل مع كل علة من هذه العلل اشارة استفهام ـ /هل، ما، أي، لم. / الأولى من العلة المادية، /ما/ سؤال عن الجنس، /أي/ سؤال عن الفصل، /لم/ سؤال عن التمامية. فالكندي في هذا السياق اعطى تعريفاً لهذه،

بقوله «فأما هل فانها باحثة عن الأنية فقط، وإن كل أنية لها جنس فان (ما)، تبحث عن جنسها، وأي تبحث عن فصلها، وما وأي جميعاً تبحثان عن نوعها، ولم عن علتها التمامية، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة. وبيِّنٌ أنا متى أحطنا بعلم عناصرها فقد أحطنا بعلم جنسها، ومتى أحطنا بعلم صورتها ـ فقد أحطنا بعلم نوعها، وفي علم النوع علم الفصل. فإذا أحطنا بعلم عنصرها، وصورتها، وعلتها التمامية، فقد أحطنا بعلم حدها. وكل محدود فحقيقته في حده»[1] ص ٧٨ ـ ٧٩. فهذا النص يشير لنا من أجل الادلال على فكرة تأويل فلسفة الكندي فيما يختص بالماهية والأنية، والماهية هي بالتعبير الحقيقة الكلية النوعية، والأنية هي الحقيقة المادية المحسوسة. ما سبق وأن ذكرنا كان في محيط التعريف، فلا بد هنا ان نبدأ في الكلام في محيط العلة. الكندي في الحقيقة نجده يعتمد في المعرفة على الرسم أكثر من اعتماده على الحد، وهذا في الواقع اتجاه علمي تأخذ به العلوم المعاصرة، لتعذر التعريف بالحد التام من جهة، واضافة إلى ذلك ان التمييز بين الأشياء المختلفة تمييزاً واضحاً إنما يكون بتحديد كثير من الصفات الخاصة. وقد سمى التعريف بالرسم رسماً، لأنه كما يقول الكندي في الفلسفة الأولى «رسم المعروف في نفس العارف بحال واحدة، لأنها ان لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف، فلا معرفة»[1] ص ١١٤ وهذا النص يدل وحده الشيء ـ وان معرفة حقيقة الأشياء لا بد من معرفة العلل الأربع ـ لذا فقد شاع تسميته الميتافيزيقا باسم العلة الأولى سواء عند الكندي أو أرسطو. حيث لا يوجد

شيء في العالم يكون علة ذاته ـ وكذلك العالم وموجوداته معلول لعلة أخرى. يقول الكندي «فأول علة للوحدة في الوحدات هو الواحد الحق، الـذي لم يفـد الوحدة من غيره، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدء»[٢] ص ١٤١.

انـطلاقاً من هذا نتوصل للبحث في مسألة الواحد. فكل وحدة في هذا عرضية وليست حقيقة لكن الاله هو الوحدة الحقة. وهنـا نحبـذ التطرق إلى فكرة الموجود والوجود قبل ان نفتح باب الوحدة. فالفكر الميتافيزيقي انتقل إلى الفكر العربي عبر اتجاهين، الاتجاه الارسطي وميتافيزيقاه ميتافيزيقا وجود، والاتجاه الثاني هو الاتجـاه الاسكنـدراني وميتـافيزيقـاه ميتافيزيقا الواحد ـ وهذا في الحقيقـة صادر عن فلسفة أفلوطين في منحاه التاريخي ـ والاثنان مختلفان ـ نعود هنا إلى تعريف أرسطو للميتافيزيقا بأنها البحث عن الموجود بما هو كذلك. وينظر إلى الموجودات ـ ويرغب معرفتها عن طريق العلل كما سبق وأن أشرنا، والتي في نهاية المطاف انتهت إلى علتين رئيسيتين هما الهيولى والصورة، وهما مبادىء الوجود ـ لذا كل هذا العالم مركب من هذين المبدأين وهما الهيولى والصورة ـ لكن الاتجاه الثاني المأثورة عن أفلوطين ـ تقوم على مبدأ أول فالأول عند أفلوطين مبدأ العالم ـ فعنه صدر العقل الأول ـ وعن العقل صدرت النفس الكلية وعن الأخيرة صدرت الهيولى ـ وانتهى أخيراً إلى فكرة وحدة الوجود بين الله والعالم. وكان الكندي قد أخذ بالاتجاه الأول أي من أرسطو ـ وكما أخذ تاسوعات أفلوطين ونسبه إلى أرسطو. خوفـاً من المجتـع الديني الحاصل حينذاك. ومما لا ريب فيه أن

الكندي كان من حيث الجوهر أميل إلى فكرة الواحد منه إلى الوجود ـ كان الكندي عارفاً لفكرة وجود الموجودات كإشارات، وبالتالي لم يشك في حقيقة ـ وبهذا الاطار نلاحظ الكندي قرر الوجود من حيث ان الحق اضطراراً موجود لأنيات موجودة أو البرهان على تأكيد وجود الأشياء في فلسفة الكندي هو ذلك الوجود والانساني.

والمقصود بالوجود الانساني لديه هي وجود النفس، يشير الكندي بهذا الصدد ما يلي: والوجود الانساني وجدانان مختلفان، إحداهما أقرب منا وأبعد عن الطبيعة وهو وجود الحواس منذ ابتداء نشوئها، والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عنا، وهو وجود العقل» ص ٨، ٨٥ لذا فإننا نرى إن الكندي يؤكد تلك القضية بإن الوجود الحسي هو أقرب منا، الحواس موجودة فينا منذ النشوء ليس فقط عند الانسان حتى الحيوان مشارك بذلك.

ونلاحظ الكندي يطرح الاجابة عن القضية التي تصاغ كالتالي بأن طريق معرفة من وجود الشيء حسياً أم عقلياً هو ما أسماه الكندي بالادراك المباشر، لذا فالأشياء الحسية موجودة لأنها مدركة بالحس مباشرة، المعقولات موجودة لأن العقل يدركها.

يقول الكندي مؤكداً ادراك المعقولات «لأن من تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل، عشى عنه كعشى عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس» ص ٧. لذلك فالوجود العقلي يعتمد في تحصيلها على

مبادىء عقلية موجودة في النفس ـ لكن الذي يستمد من الخارج فهو الأنواع والأجناس. والمعرفة العقلية تنشأ عند الانسان عن طريقين ـ بمبادىء فطرية في العقل يضاف إليها معقولات كلية من الخارج، وبالتالي فهي معرفة متكاملة اضطرارية لا كسبية أي بمعنى آخر صادرة من طبيعة الانسان العاقل. وعن طريق هذه المبادىء العقلية أثبت الكندي أن العالم متناه من جهتي المكان والزمان. فالمنهج الذي اتبعه الكندي في الحقيقة من أجل تحصيل المعرفة في قضية العقل بين النفس والبدن، وعن طريقها اثبات الوجود النفسي والعقلي والصلة بين الوجود النفسي والوجود الخارجي، وهذا كان طريقاً معبداً لتبلور ونمو نظرية الوجود والمعرفة عند ابن سينا، وعن هذه الوجهة رحلت نظرياته وأفكاره إلى أوربا اللاتينية. فاهتمام الكندي كان في الواقع متجهاً نحو قضية الواحد أكثر من قضية الوجود. فكل الأشياء المشخصة في هذا العالم، حسياً كان أم عقلياً، نستطيع ان نقول عنه أنه يمتاز بالوحدة، ونصفه بانه وحدة، أي بتعبير أوضح الشيء الواحد يقال عليه انه واحد ووحدة. مثلاً الشجرة هي واحد ووحدة، واحد لأنها شجرة واحدة. ووحدة لأنها تتركب من أجزاء منكثرة. لكن الواحد الحق بالتعبير الفلسفي الكندوي هو وحدة فقط محض وبالتالي هو الواحد بالذات الذي لا ينكثر، ولا ينقسم إلى أنواع: والواحد الذي يقصده الكندي هو الاله.

فهنا نأتي على قضية التأثر والتأثير بين الفكر اليوناني والكندي ـ وهو مما أدى إلى شغل فلاسفة لاحقين على الكندي لحل مشكلة

الميتافيزيقا والتوافق بين ميتافيزيقا الواحد والوجود. ظاهرة في كل من فلسفات الفارابي وابن سينا، والأخيرة بدون شك أصبغت معالم الفكر الفلسفي العربي بطابع الهي سنيوي في أيامنا الحاضرة.

أخيراً نخلص من هذا إلى أن قضية الميتافيزيقا الموجودة في طيات الفلسفة العربية ابتداء من القرن الرابع، اصطبغت بلون آخر من الميتافيزيقا القائمة بين الوجود والوحدة ويعتبر الكندي الفيلسوف الأول في تحديد معالم هذه القضية.

الخاتمة:

في الواقع إن الفيلسوف ملخص لحضارة الأمة من شتى نواحيها الدينية والعلمية والفنية، وهو في الوقت نفسه آخذ بيد هذه الحضارة إلى الأمام، بما يرسم لها من آفاق جديدة، يصورها بريشة الفكر. وكان الكندي مسجلاً للحضارة العربية التي عاش في ظلها أبان القرنين الثاني والثالث من الهجرة. كما كان راسماً طريق هذه الحضارة في المستقبل لعدة قرون من الزمان. وكان كذلك مسجلاً لحركة الترجمة كما رأينا التي نقلت التراث اليوناني بوجه خاص إلى جانب التراث السرياني المبير وما كان موجوداً عند الفرس والهند، بل إنه شارك في هذه الترجمات مشاركة فعالة بالمراجعة والاصلاح، أو بالتلخيص والاقتباس. وكانت الفلسفة في ذلك الزمان تضم تحت جناحيها سائر العلوم، بالمعنى الذي نقصده اليوم من لفظة العلم، فهي التي كانت تختص بالبحث في الرياضيات من حساب وهندسة وفلك، والبحث في العلوم الطبيعية بشتى فروعها، كما

كانت تبحث في علوم ما بعد الطبيعة.

هذا إلى جانب العلوم العملية من أخلاق وسياسة.

فما كان يمكن أن يظفر الكندي بلقب فيلسوف العرب لولا احاطته بجميع العلوم والفنون والتأليف في أصولها النظرية، ومعرفة أسبابها، إلى جانب الصلة بين بعضها البعض الآخر وكيف يستخدمها الناس، ويستفيدون منها ـ وكيف تلتقي في الانسان العربي.

والحقيقة إن منزلة الكندي في دنيا الفلاسفة لا تتجلى في براعته الكلامية، وميزاته الاعتزالية ولا في تأثير في الاحاطة بالمعطيات العلمية والميتافيزيقية، قد تجليها في ميدان وعيه بقيمة الفلسفة وتعمقه معنى وظيفة الثقافة الفلسفية.

وواجب الفلاسفة في حقل إنساني شامل موصول، وهو حقل الاحترام الانسان المتبادل. والايمان بأن الحق أو الفلسفة ـ ملك للبشر جميعاً.

ولا شك أن الكندي قد قدم جهداً كبيراً حقاً في حقل التقدم الفلسفي واللغوي إذ إنه أدخل مجموعة كبيرة من الاصلاحات الفلسفية في تاريخ الفكر العربي.

وما كنت قد عرضته كان بداية أولية للبحث الموضوعي من أجل اكتشاف الحقيقة. ذلك لأن الكندي هو الفيلسوف الكبير الذي ساهم مساهمة فعالة في بناء الخطوط العريضة للحضارة العربية وأرجو أن أكون قد وفقت في بحثي هذا.

مصادر البحث:

١ ـ الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ١٩٥٠.
٢ ـ ابن النديم، الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٣٨.

مراجع البحث:

١ ـ الاهواني، أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب، سلسلة اعلام العرب، بلا تاريخ.
٢ ـ تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة في الفكر العربي، دار دمشق ١٩٧١.
٣ ـ آل يارسين، جعفر، فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي، دار الاندلس، بيروت ١٩٨٠.
٤ ـ عبد الرزاق، مصطفى، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، دار احياء الكتاب العربي، ١٩٤٥.

٥ ـ كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قيسي، عويدات، بيروت ١٩٦٦.
٦ ـ النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٤.
٧ ـ بور، دي، تاريخ الفلسفة في الاسلام. ترجمة أبو ريدة، دار النهضة العربية ١٩٨١.
٨ ـ الفاخوري، والجر، تاريخ الفلسفة العربية، بدران للطباعة والنشر، بيروت ط ٢ ١٩٦٣.
٩ ـ فخري، ماجد، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت ١٩٧٧.
١٠ ـ الألوسي، حسام الدين، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠.
١١ ـ بدوي، عبد الرحمن، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، دار الآداب، بيروت ١٩٦٥.

الفهرس

920